Antonio Vigilante

La luna nell'acqua

Una mappa per perdersi nel Dharma del Buddha

tethis

© 2019 Antonio Vigilante
Tutti i diritti sono riservati

È concessa la libera distribuzione della presente opera, purché a titolo gratuito e senza alcuna modifica nell'attribuzione, nel contenuto e nella forma. Sono riservati all'autore tutti gli altri diritti; è in particolare espressamente vietata qualsiasi nuova edizione non autorizzata dall'autore.

Tethis
Via Oropa 61/G Torino

Sommario

9 Introduzione
12 Nota
13 Una storia
17 Il male
20 Psicoterapia
23 Tarkus
27 Io, anzi no
29 Havel havalim
32 Il vaso magico
35 Il carro
37 Il gioco
40 Al mercato, con le mani aperte
43 Le viscere del Buddha
46 Lo scassinatore
49 Quale vittoria?
53 Il Maestro e Margherita
56 Io sono Dio
59 Fermarsi
62 L'uomo dalla collana
62 fatta di dita
66 Mendicanti
70 Miracoli
73 La zattera
75 Kusala
77 Qui
79 Il silenzio
82 Verificare da sé

85 La felicità
90 Il fuoco
93 Il disincanto
96 Rinascere
99 Il karman
102 L'intenzione
105 Semi e frutti
108 La ruota
112 La bambola rotta
115 A margine
117 La luce della luna
119 La lotta
122 Quale rifugio?
125 Baruch
127 Uriel
130 Lev
133 La visione
136 La cura dei pensieri
139 Un cuore più grande
142 Veleno o farmaco
145 Vipere e cacciatori di avvoltoi
148 Nonmenzogna
151 Che fare?
154 Thay
157 Dimore
160 Tecniche
163 Il limite del mondo
166 Guardare a fondo
169 Abbandonarsi
172 Samatha
175 Quello che non si può dire

176 Dopo
178 Pesi
181 Ananda
183 Lignaggio
186 Il Canone
189 Veicoli
192 Ashoka
195 La vertigine
198 La pietra delle meraviglie
201 Il cuore
204 Intermezzo
206 Le cose né sono né non sono
209 Nagarjuna
213 L'assenza
216 Sterco secco
219 Una notte insonne
222 Il Dharma d'occidente
224 Io-mio
228 Interessere
231 Oltreio
234 Gabbie
237 Bibliografia ragionata

Introduzione

Siamo in un'epoca in cui non molti, in occidente, vogliono sentir parlare di religione. È diffusa la convinzione che le religioni abbiano portato nel mondo soltanto ignoranza, superstizione, odio, distruzione. È una convinzione condivisibile, se si toglie quel "non solo": perché nell'ambito delle religioni sono sorte anche cose ammirevoli. Non, magari, il massacro (qualcuno parla di olocausto) degli indiani d'America, con la benedizione dei missionari cristiani, e nemmeno la distruzione dei templi delle altre religioni o l'uccisione sul rogo degli eretici; quando si resta incantati davanti ad una cattedrale gotica, non si può però fare a meno di pensare che quell'opera non sarebbe stata possibile senza una profonda intuizione religiosa. In ogni caso, se si mettesse su un piatto della bilancia il bene portato all'umanità dalle religioni e sull'altro il male, molto probabilmente la bilancia penderebbe dalla parte del male.

Non scrivo queste pagine, dunque, per convertirti alla religione buddhista. Penso che si viva meglio senza una religione, ossia senza riti, chiese, superstizioni, pretese autorità religiose che ci dicono cosa dobbiamo o cosa non dobbiamo fare. Credo nell'autonomia, nell'intelligenza, nella libertà dell'individuo, tutte cose che le religioni per lo più disprezzano e combattono. Sono anche convinto, però, che ognuno di noi abbia bisogno di una visione del mondo e della vita. Ci sono domande che ci tormentano fin da quando acquisiamo la ragione. Perché viviamo?

Perché esiste il male? Cosa è giusto fare? Quale è il modo migliore di vivere? Queste domande sono così difficili perché la vita è dannatamente breve, ed il tempo che abbiamo per dedicarsi alla riflessione non è molto. C'è sempre qualcosa di più urgente cui dedicarci: gli affetti, il lavoro, le relazioni sociali. E così accade a molti di giungere alla vecchiaia senza averci capito molto.

La religione nasce per rispondere a queste domande. Ma lo fa a modo suo: con i miti, con i dogmi, con le autorità che pensano al posto nostro. Con la fede, che prende il posto della ragione. C'è da sospettare che sia una soluzione peggiore del male che vuole curare, e basta passare qualche minuto in compagnia di una persona veramente religiosa per rendersene conto.

La filosofia è una alternativa alla religione. Cerca una risposta alle nostre domande, ma senza sostituirsi a noi. Il filosofo – quando non è anche lui un fanatico – è uno che ci aiuta a ragionare ed a trovare la *nostra* risposta alle domande comuni. Purtroppo, con i secoli la filosofia sembra aver perso questa sua funzione, ed è diventata una disciplina specialistica, di cui ci si occupa nel chiuso delle università, e che poco ha da dire alle persone comuni. Non era così nell'antichità, quando i filosofi erano maestri di vita e come tali erano riconosciuti da coloro che si ponevano domande.

Nelle pagine che seguono ti parlerò del buddhismo come filosofia, più che come religione. Non è una forzatura, la mia. Il buddhismo è una religione un po' diversa dalle altre. Tanto per cominciare, non ha nulla a che fare con la fede in un Dio creatore. In questo senso, il buddhismo è pienamente ateistico. Non è l'unica religione ateistica:

lo è anche, in India, il jainismo, e poco a che fare con Dio ha anche il Tao, il principio del taoismo. In secondo luogo, l'insegnamento del Buddha non si presenta come una verità rivelata, nella quale bisogna credere, ma come un'analisi della situazione umana, della sofferenza che ognuno di noi prova e delle sue cause, delle possibili vie d'uscita. Una analisi che ognuno può, anzi deve esaminare con la sua ragione, e non accettare con un atto di fede.

Dall'insegnamento del Buddha storico sono sorte molte scuole. Il suo messaggio si è diffuso dall'India al Tibet, dalla Thailandia e Birmania alla Cina e al Giappone, e negli ultimi decenni è giunto anche in occidente. Sono sorte forme di buddhismo molto diverse tra loro: quello theravada (degli anziani), diffuso principalmente in Thailandia, Birmania, Sri Lanka, quello vajrayana (del diamante) proprio del Tibet, il chan cinese e lo zen giapponese. Parlarti anche solo per sommi capi di tutte queste scuole non è qui possibile, così come non è possibile fare una storia del buddhismo. Nella prima parte vedremo le concezioni di base, comuni a tutte le scuole; mi soffermerò poi su alcune figure e scritti che vanno oltre l'insegnamento del Buddha storico, e che gettano le basi per i diversi sviluppi successivi del buddhismo. In conclusione ragionerò sulle possibilità di un buddhismo occidentale.

Nota

Tommaso da Celano (*Vita prima*, 463) ricorda che Francesco d'Assisi conservava con cura anche gli scritti dei pagani, "perché tutte le lettere possono comporre quel nome santissimo" (il nome di Dio), e quando scriveva un messaggio di saluto "non permetteva che si cancellasse alcuna lettera o sillaba, anche se superflua o errata". Benché ateo, tendo anch'io a credere che nell'imperfezione possa manifestarsi qualcosa di essenziale; da un punto di vista buddhista essa è in ogni caso degna di ogni rispetto. Disponiti dunque ad inoltrarti in pagine che – come me che scrivo, tu che leggi e il mondo là fuori – sono imperfette.

Le parole in lingua pali e in sanscrito sono state scritte in forma semplificata, per facilitare la lettura. Ho preferito in genere i termini pali, con la sola eccezione di parole entrate ormai nell'uso comune in sanscrito, come *nirvana* (*nibbana* in pali) o *karman* (*kamma* in pali).

Ringrazio gli amici che hanno seguito il farsi di questo libro: Anna Maria Conoci, Antonella Corrado, Phillip Ernest, Marco Gallarino, Fabrizio Gambassi, Andrea Pasqualini, Sergio Pasquandrea, Federica Scaglioso, Luisa Vardiero. E il cane Mirò Chomsky per il suo costante appello all'attenzione.

Una storia

Il cristianesimo comincia con una storia: la storia di Gesù, detto il Cristo, il Figlio di Dio che è venuto sulla terra ed è morto sulla croce per la salvezza dell'umanità. Essere cristiani vuol dire credere in questa storia che va al di là della storia. Non è sufficiente credere nell'insegnamento di Gesù o mettere in pratica la sua morale. Occorre credere che Gesù è il Figlio di Dio, e che è venuto per la nostra salvezza.

Anche il buddhismo comincia con una storia. È la storia di Siddharta Gautama, l'uomo che diventò il Buddha, ossia il Risvegliato. Ma c'è una differenza: il buddhismo prescinde dalla storia del Buddha. Se qualcuno dimostrasse che il Buddha non è mai esistito, per il buddhismo non cambierebbe molto. Un buddhista non crede nel Buddha, un buddhista cerca di mettere in pratica il suo insegnamento. O meglio: cerca di diventare un Buddha.

E tuttavia non è male, per conoscere il buddhismo, partire dalla storia del Buddha. Si chiamava, ho detto, Siddhartha Gautama, e nacque a Lumbini, nel Nepal meridionale, 566 anni prima della nascita del Cristo. Era figlio del re Suddhodana, appartenente alla casta dei guerrieri, e di sua moglie Maya, che lo aveva concepito sognando di essere penetrata nel fianco da un elefante bianco. Siddhartha nacque all'improvviso, mentre Maya era in viaggio per raggiungere la casa dei genitori. La madre lo partorì appoggiandosi ad un albero, senza al-

cun dolore. Ma morì improvvisamente sette giorni dopo, affidando il bambino alla sorella Prajapati.

L'asceta Asita venne a sapere della sua nascita grazie ai suoi poteri spirituali, si presentò alla reggia di Suddhodana e piangendo per l'emozione profetizzò che il bambino appena nato sarebbe avrebbe mostrato agli uomini la verità che salva. Il re ne rimase turbato. Non voleva un figlio santo, desiderava un erede che gli succedesse al trono. Per questo pensò di ostacolare l'inclinazione spirituale del figlio facendolo vivere nella sua reggia circondato da ogni tipo di piacere e di divertimento.

Così crebbe il giovane Siddhartha, viziato e distratto affinché non si accorgesse del male che c'è nel mondo. Ma un giorno sentì parlare dei boschi che erano fuori della città ed espresse il desiderio di vederli. Il re non glielo negò, dando però ordine di eliminare dalla città qualsiasi segno della malattia e della vecchiaia, affinché anche fuori dal palazzo il giovane Siddhartha vedesse solo persone giovani e belle. Gli dèi però sono di altro avviso, e mettono sulla strada di Siddhartha un vecchio, un uomo malato ed un morto.

Turbato, Siddhartha chiede all'amico che lo accompagna e guida il suo carro. Cosa sono quelle persone? Cos'hanno? Perché quell'uomo è così grinzoso? Perché quell'altro ha il ventre enorme e si lamenta di continuo? Perché quell'altro ancora è immobile ed esanime? E l'amico gli rivela la terribile verità. Ogni essere umano invecchia, ogni essere umano si ammala, prima o poi: ed ogni essere umano muore. Ed è quello che accadrà anche a Siddhartha.

Il giovane principe torna al suo palazzo sconvolto. Ha scoperto l'aspetto terribile dell'esistenza. Nulla può essere più come prima. Nulla lo diverte più: le bellissime donne

che lo seducevano ora gli sembrano disgustose. E una notte decide di andarsene.

Non è più giovanissimo, ha ventinove anni, ed a palazzo lascia la moglie Yashodhara ed un figlio piccolo, Rahula. Si mette in cammino per cercare la verità. Diventa un asceta che vive nei boschi, come tanti al suo tempo. Trova dei maestri, diventa loro discepolo, ma non hanno la verità che cerca. Con loro raggiunge gradi di spiritualità elevatissimi, ma non ancora la via d'uscita dalla sofferenza. Decide di dedicarsi a privazioni rigorosissime, fino al punto che il suo corpo diventa pelle ed ossa. Finché un giorno si accorge che sta sbagliando tutto. Accetta una ciotola di riso che gli offre una ragazza. Si rimette in forze e decide di intraprendere una strada diversa. Riflette, medita, analizza la realtà. E una notte, seduto sotto un albero di fico, raggiunge il Risveglio, la Bodhi. E diventa il Buddha.

Ha trentacinque anni. Vivrà ancora altri quarantacinque anni circa. Anni durante i quali costituirà una vasta comunità di seguaci, il Sangha, metterà a punto la dottrina e troverà appoggi presso il potere politico.

Gran parte della storia che ho appena raccontato è mitica. Non mi riferisco solo alla faccenda della nascita miracolosa, ma anche all'essere figlio di un re. Nel luogo e nel tempo in cui è nato non c'era un regno, ma una repubblica oligarchica. Non tutto è falso, a dire il vero. Il molti passi dei testi che raccontano la storia e l'insegnamento del Buddha – i sutra – emerge fortemente la sua umanità. La sua morte, ad esempio, non ha nulla di glorioso: morì dopo aver mangiato della carne guasta, dopo terribili emorragie e scariche di diarrea. Il sutra

che racconta la sua morte si sofferma anche sulle sofferenze fisiche che provava: e pare di vederlo, questo vecchio malandato, con il corpo che gli infligge quei mali che secondo la leggenda avrebbe contemplato da giovane con animo turbato. Inventata è, con ogni probabilità, la storia dei piaceri vissuti nel palazzo reale, della scoperta del male e della fuga. Ma è una storia falsa che ha una sua verità. È la storia di ognuno di noi: è la storia di come usciamo dall'infanzia, il periodo della vita nel quale non conosciamo ancora il nostro destino di esseri fragili, destinati a morire; è la storia della scoperta della morte, che ci sottrae all'infanzia.

È una storia falsa, ma anche vera. È la storia di Siddhartha, comunque siano andate le cose nella sua infanzia e nella sua giovinezza. Ed è anche la storia di me che scrivo e di te che leggi.

Il male

Il buddhismo, come probabilmente ogni religione, se non ogni filosofia, parte dal male. Il problema del male attraversa tutta la Bibbia, fin dal primo libro: la Genesi. Il mito di Adamo ed Eva cerca di rispondere a una delle domande più angosciose per un credente: se c'è Dio, perché esiste il male? Un'altra domanda che tormentava gli ebrei era: se c'è Dio, ed è buono e giusto, perché gli uomini buoni soffrono ed i malvagi vivono ricchi e felici?

Il libro biblico che impone con forza, anzi con violenza questa domanda è quello di Giobbe. È la storia di un uomo giusto e timorato di Dio che all'improvviso si trova a perdere tutto: la moglie e i figli, le ricchezze, la salute. Si tratta di una brutta scommessa di Dio con Satana, ma lui non lo sa. Quello che sa è che lui, che teme Dio, si trova disperato, povero, solo: nudo. Gli amici vanno a trovarlo e cercano di convincerlo che se si trova in quello stato è perché ha fatto qualcosa di male: perché Dio è giusto, e punisce chi fa il male. Giobbe protesta la sua innocenza, poi di fronte all'insistenza degli amici si lascia andare a potenti bestemmie. Dio è un essere terribile che, quando una tragedia fa morire molte persone, se la ride della disgrazia degli innocenti, e lascia le nazioni in mano ai malvagi (Giobbe 9, 23-24). La cosa interessante, o sconcertante, di questo libro è che alla fine Dio stesso interviene, e finisce per dare ragione a Giobbe. Si scaglia contro uno degli amici di Giobbe: "La mia ira si è accesa contro di te ed i tuoi due amici, perché non

avete detto di me cose rette, come ha fatto il mio servo Giobbe" (Giobbe 42, 7). Ma Giobbe ha detto cose che alle orecchie dei credenti suonano come bestemmie.

Il male da cui parte il buddhismo non è questo. Perché i giusti soffrono e i malvagi sono felici è una domanda che non appassiona gli indiani. La ragione è che le diverse religioni indiane, comprese quelle meno ortodosse, come il buddhismo, condividono la concezione del karman. Credono, cioè, che ogni nostra azione produca un frutto per noi stessi. Se abbiamo compiuto azioni positive, il frutto sarà positivo, se abbiamo fatto del male, il frutto sarà negativo. È una cosa banale, dirai. È evidente che se fai del male ne paghi le conseguenze, a meno che tu non abbia molta fortuna. Ma per gli indiani si tratta di un meccanismo implacabile. Se hai fatto del male, ti succederà qualcosa di doloroso: è inevitabile. E se non ti succede in questa vita, succederà nella prossima. Questo vuol dire che il malvagio pagherà per il suo male, anche se ora sembra felice. E pagherà senza nessuno sconto. Torneremo su questa dottrina e sui problemi che comporta.

Per un ebreo e un cristiano, il mondo è un luogo in cui succedono molte cose che non dovrebbero, e bisogna appellarsi di continuo a Dio ed alla sua giustizia perché in questo caos regni un po' di ordine. La cosa non funziona molto, e ci si ritrova con domande come: se c'è Dio, perché non ha ascoltato le preghiere degli ebrei ad Auschwitz? Una delle domande centrali della teologia del Novecento. Per un indiano invece il mondo è un meccanismo perfetto, in cui al male corrisponde il male, al bene il bene.

Il mondo è ordinato, e tuttavia c'è il male. Non il male della ingiustizia cosmica. Il male inteso come semplice, e terribile, male di vivere. La sofferenza di stare al mondo, il fuoco che brucia le nostre vite, il dolore che accompagna i nostri passi. Il Buddha usa una parola per indicare questo male: *dukkha*. È una parola che si traduce spesso con sofferenza, ma non è una traduzione perfetta. La parola rimanda ad una immagine: quella della ruota di un carro che è fissata male al suo asse. Disagio forse indica meglio il concetto. Disagio non è solo il dolore e la sofferenza; è anche la noia, l'ansia, il non voler essere qui e non conoscere un altrove. Il disagio di vivere: questo è il problema.

Psicoterapia

Dopo aver raggiunto il risveglio, il Buddha si mette in cammino per cercare gli asceti che lo accompagnavano prima che decidesse di proseguire la sua ricerca da solo. Li trova nel Parco delle gazzelle, presso l'attuale Benares, e tiene loro un discorso con il quale comincia la storia del buddhismo (non a caso il sutra che lo riporta si intitola *Discorso della messa in moto della ruota del Dhamma*)[1].

Comincia parlando loro della verità del dolore, la verità che ha scoperto uscendo dalla reggia paterna. Le sue parole ci aiutano a comprendere la sua visione della sofferenza e della condizione umana. Dice che dolore è: la nascita, la vecchiaia, la malattia, la morte; unirsi con quello che ci dispiace ed essere separati da ciò che ci piace; non ottenere quello che desideriamo. Alcune di queste cose hanno a che fare con il corpo, altre con la mente; alcune possono riferirsi sia al corpo che alla mente. Se abbiamo fame e non c'è cibo, il disagio riguarda il non ottenere quello che desideriamo, ed è un disagio fisico; se invece aspiriamo ad una promozione sul lavoro, e questa non arriva, il disagio ha un carattere mentale. Se abbiamo una malattia, soffriamo fisicamente; se perdiamo la persona che amiamo, la sofferenza è mentale.

1 *Dhammacakkapavattanasutta*, Samyutta Nikaya, 56.11, in *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Mondadori, Milano 2001 (d'ora in poi RB1), pp. 5 segg.

A ben vedere, però, raramente la sofferenza è fisica, o solo fisica. Consideriamo la vecchiaia. Essere vecchi comporta la perdita del vigore fisico e spesso si associa alla malattia, ma ciò che fa soffrire più della vecchiaia – di una vecchiaia vissuta male – è la non accettazione della condizione in cui si è: il desiderio di essere diversi, la nostalgia della giovinezza, la paura della morte. Tutte queste cose sono mentali.

Quando leggiamo le parole che il Buddha rivolge agli asceti nel Parco delle gazzelle, abbiamo l'impressione che parli direttamente a noi. Ognuno di noi ha sperimentato quelle forme di sofferenza. Ognuno di noi sa cosa vuol dire soffrire perché la persona che amiamo non è più con noi, ad esempio. È un essere umano che parla della condizione umana, e ne parla toccando il punto più profondo. Un punto che nella nostra società del benessere e dei consumi cerchiamo di occultare. Abbiamo a nostra disposizione la più impressionante industria del divertimento che sia mai esistita, e lavora giorno e notte per non farci pensare al negativo. Viviamo in un mondo dal quale ogni segno di fragilità umana viene attentamente rimosso. La vecchiaia non è un problema: le rughe possono essere spianate, i segni del tempo cancellati con la chirurgia estetica. Il risultato è che il vecchio, che una volta incarnava la saggezza, ha oggi sempre più spesso il volto di plastica. Un non-volto, una maschera che è il vero volto della società dei consumi. Un volto inquietante.

La rimozione non funziona. Il negativo che si cerca di esorcizzare torna con prepotenza. Un giorno ti guardi allo specchio e ti accorgi di non avere più il tuo volto,

e di essere tuttavia vecchio: e stanco. E solo: perché in quel momento il sistema delle rassicurazioni non ti sostiene più. È il momento della disperazione.

Altri – non molti, a dire il vero – si danno a pratiche religiose ossessive. Più si avvicina la morte, più sgranano rosari, frequentano chiese, riprendono i testi sacri che hanno ignorato per tutta la vita. Si aggrappano alla speranza religiosa, ma con disperazione. È una delle strategie della mente: quando la realtà diventa intollerabile, ci si rifugia in un mondo di fantasia, popolato di angeli, santi, dèi pronti a soccorrere, e paradisi a buon mercato.

La via del Buddha è un'altra. C'è la sofferenza. La sofferenza è fisica, ma soprattutto mentale. È la nostra mente che ci fa soffrire. E allora si tratta di cercare la guarigione dalla nostra sofferenza occupandoci della mente. Si può dire che siamo nel campo della psicoterapia, qualche millennio prima di Freud.

Tarkus

Un uomo è stato colpito da una freccia. Possiamo immaginarcelo in una foresta, preso in un'imboscata. A un certo punto ha sentito qualcosa muoversi dietro gli alberi, poi il sibilo della freccia: e in un attimo si è trovato a terra. Il nostro uomo ha due compagni con lui, forse sono gli unici sopravvissuti ad una battaglia: perché ce li figuriamo come soldati. E può essere che sia per questo che l'uomo, pur essendo ferito, chiede ai compagni: chi mi ha colpito? come si chiamava? che aspetto aveva? I compagni non possono saperlo, se non abbandonandolo e mettendosi ad inseguire l'assalitore.

La storia dell'uomo ferito dalla freccia è una delle storie più efficaci raccontate dal Buddha[2]: poiché il Buddha era un filosofo raffinatissimo, ma sapeva anche raccontare storie per quelli che hanno bisogno di storie. La faccenda dell'uomo e della freccia va al centro del buddhismo.

Avrai capito che l'uomo ferito è ognuno di noi, e che la ferita non è altro che il dolore che proviamo. Ora, quando hai una freccia nel corpo, la cosa più saggia è toglierla subito; chiedere chi è stato a scagliarla è sciocco, inutile e pericoloso. Mentre si indaga, la ferita si allarga, incancrenisce, e il corpo si dissangua. È per questo che il Buddha restava in si-

2 Il paragone della freccia si trova nel *Culamalunkyasutta*, Majjhima Nikaya, 63; traduzione italiana in RB1, pp. 225-226.

lenzio quando gli facevano domande su cose troppo grandi. Esiste l'anima? Esiste Dio? C'è un creatore del mondo? È come chiedere chi ha scagliato la freccia. Mentre la freccia va estratta, e la ferita curata.

Il nostro uomo ferito assomiglia molto a Giobbe, l'innocente perseguitato da Dio di cui abbiamo già parlato. Ridotto alla miseria, solo, malato, Giobbe accusa Dio. Perché gli ha fatto questo, se lui è stato sempre giusto? Perché Dio perseguita i giusti e lascia in pace i malvagi? Perché, anzi, i malvagi prosperano? Gli amici cercano di convincerlo che no, Dio è buono, Dio è giusto, e dev'esserci una spiegazione per la sua situazione. Ora, immaginiamo tra gli amici anche il Buddha. Gli direbbe, più o meno: caro Giobbe, lascia perdere Dio. Forse esiste, forse non esiste, forse è buono e giusto, forse no. In ogni caso, questo non ha a che fare con te. Tu ora stai soffrendo. Le domande che devi farti sono: perché sto soffrendo? come posso smettere di soffrire? come posso ritrovare la pace ora che non ho più nulla?

Per rispondere a queste domande bisogna capire perché soffriamo. Il povero Giobbe ha perso tutto. Soffre per questa perdita. Soffre perché vorrebbe avere qualcosa che non ha. Soffre perché desidera. Individuare il desiderio – *tanha*, nella terminologia buddhista – è un primo passo importante verso la comprensione della sofferenza. Desideriamo tante cose: avere qualcosa che non abbiamo, riavere qualcosa che non abbiamo più, essere qualcosa che non siamo, essere di nuovo qualcuno che non siamo più; e avere: cose, persone, successo. Il desiderio ci brucia proprio come la sete quando non beviamo da molto, troppo tempo.

Soffriamo perché siamo esseri desideranti. Ma dobbiamo andare oltre: perché desideriamo? Da dove nasce il desiderio? La risposta del Buddha è che il desiderio è una caratteristica dell'io. Soffriamo perché desideriamo, e desideriamo perché siamo un io. Soffriamo perché diciamo: io. E più diciamo io, più soffriamo.

The weaver in the web that he made, dice un verso di una canzone degli Emerson, Lake & Palmer. Il tessitore nella rete che ha fatto lui stesso. Mi viene spesso in mente, questo verso, quando penso all'io. È in effetti come un ragno che tesse di continuo la sua tela. Una tela nella quale vorrebbe che restasse imprigionato tutto ciò che desidera. E ogni volta che qualcosa o qualcuno resta imprigionato nella sua tela, lui lo mangia. E ogni volta che lo mangia diventa più grande. E tesse una tela ancora più grande, ma che non è mai abbastanza grande per soddisfare il suo desiderio. Puoi figurarti questa tela come una architettura grandiosa, che cresce tutto intorno a questo ragno ormai gigantesco, che però a un certo punto collassa su sé stessa, cade addosso al ragno, lo avvolge e soffoca.

La canzone degli Emerson, Lake & Palmer si chiama *The Only Way* e fa parte di *Tarkus*, un album del 1971 che ha una meravigliosa copertina raffigurante un gigantesco armadillo con la parte inferiore costituita da un carro armato. Anche questa immagine mi viene in mente quando penso all'ego. Gli Emerson, Lake & Palmer volevano raffigurare il lato oscuro dell'umanità, la sua tendenza alla guerra, all'odio, alla distruzione. Dal punto di vista buddhista quel mostro

cingolato è un mostro che dice io; un mostro che non può tollerare realmente un tu: deve sfruttarlo, sottometterlo, disciplinarlo, costringerlo ad amarlo, ucciderlo.

Soffriamo perché desideriamo, desideriamo perché diciamo io. Ma come smettere di dire io?

Io, anzi no

Può essere che le ultime pagine ti siano sembrate ben strane. Abbandonare l'io? Smettere di dire io? Cosa vuol dire? Posso smettere di essere io?

Sì, è sconcertante. Io sono io fin dalla nascita, e io è stata una delle prime parole che ho imparato. Mi hanno insegnato il mio nome e il mio cognome, e da allora queste due parole mi accompagnano. Da quando ho imparato a scrivere, a queste due parole si accompagna un segno: la mia firma. E questo segno lo scrivo quasi ogni giorno da qualche parte. Io dichiaro quanto segue, o mi impegno a, o chiedo di. Tutta la società, a pensarci bene, si basa su questo. Io dichiaro qualcosa, e mi assumo la responsabilità di quello che dichiaro. Che succederebbe se dicessi che no, quell'io che ha dichiarato quella cosa, in realtà non esiste? Crollerebbe tutto.

Ragioniamo, però. Io ora sto scrivendo. Mi fermo un attimo e ripenso a chi ero molti anni fa, quando avevo cinque anni. Faccio fatica ad immaginarmi. Anche allora ero io, ma ho poco in comune con quel bambino. Dov'è finito? E dov'è finito il me di quindici anni, e di vent'anni? Quello che io sono ora è il risultato di tutti questi io, uno diverso dall'altro, uno dopo l'altro, uno svanito nell'altro, e tutti svaniti nell'io che sono adesso. E, cosa che forse più spaventa, l'io che sono adesso è destinato a sua volta a svanire: e non mi riferisco alla morte, ma a quello che sarò tra dieci anni, o venti, se sarò

ancora qualcuno. La morte, così, appare meno spaventosa, o forse appare più spaventosa la vita. In ogni caso, morte e vita non si contrappongono più così nettamente.

Seguimi ancora un po'. Se ora bevessi qualcosa – due bicchieri di whisky, ad esempio – sarei ancora, dopo aver bevuto, lo stesso di prima? E se ne bevessi quattro, di bicchieri? Parlerei allo stesso modo, penserei le stesse cose, avrei la stessa percezione della realtà? E ancora: se prendessi delle droghe, della mescalina, ad esempio? Sarei lo stesso?

Dopo l'ipotetica sbronza, mi addormenterei. E sognerei qualcosa. Ma l'io che sogna è lo stesso io che è sveglio? Faccio fatica a riconoscermi nel mio bizzarro me stesso sognante; e tuttavia nel sogno c'è ancora un io. Ma che dire del sonno? Quando sono immerso nel sonno io non sono io, non sono cosciente di me. Sono ancora io? Lo sono, pur senza avere la coscienza di essere me? E tu, chi sei quando dormi?

A quanto pare quell'io che ci sembra così solido è in realtà fragile, mutevole, evanescente. Muore e rinasce a sé stesso di continuo, e periodicamente cade in un abisso di inconsapevolezza.

Sei ancora così sicuro di poter dire io?

Havel havalim

Il sole non è ancora sorto. Qualche fioca luce attesta l'esistenza del paese, di là dalla valle; ma la valle è ancora immersa nell'oscurità. Fa freddo. Torno nel mio studio, con un brivido. Eccolo, il mio studio: alle pareti le care immagini della dea Saraswati e del dio Shiva, in un angolo la mia chitarra, sulla scrivania i libri ammassati uno sull'altro, in un angolo una statua di legno che raffigura un uccello che imbecca il suo pulcino. Questo è il mio mondo, lì sicuro, disponibile, solido: sono pronto per cominciare la mia giornata.

So, a dire il vero, che tutte queste cose esistono solo nella mia mente. I recettori della retina attraverso il nervo ottico portano le informazioni alle aree posteriori del cervello, che elaborano le immagini nelle quali ora sono immerso. Quello che vedo dipende dunque da due cose: il mio occhio e il mio cervello. Se le aree del cervello che elaborano le immagini fossero danneggiate, non vedrei nulla. E non vedrei nulla se fossero danneggiati i miei occhi.

I miei occhi sono uno strumento meraviglioso, ma al tempo stesso limitato. Mi permettono di vedere molte cose, ma molte, moltissime altre cose restano al di fuori della sua portata. Lo sguardo si arresta alla superficie, per così dire. Mi permette di vivere in un mondo di cose. Ma cosa c'è dietro la superficie delle cose? Sappiamo che la materia è composta di molecole, e che noi stessi siamo fatti di cellule, di molecole, di atomi. E gli atomi a loro volta sono composti di neutroni, protoni, elettroni. Quello che vediamo non è

che una interpretazione della realtà, e una interpretazione dovuta alla imperfezione dei nostri occhi. Se avessimo degli occhi perfetti, in grado di penetrare la realtà, il paese al di là della valle non ci sarebbe più, e non ci sarebbe il mio studio, e non ci sarebbero Saraswati e Shiva, e non ci sarebbero i miei libri. Ci sarebbero atomi. E chissà cos'altro.

Sono seduto nel mio studio, in una casa al secondo piano di un edificio ai margini del paese, lungo una strada che si immerge nel buio dei colli. Chiudo e provo a immaginare la mia posizione dall'alto. Eccomi qui, un puntino sulla mappa della mia regione. Ma allargo lo sguardo: la mia stessa regione è un puntino sulla mappa, ora; sulla mappa ci sono i continenti: e molta acqua. Ora allargo ancora lo sguardo. Ecco il pianeta circondato dal buio dello spazio, ecco il sole, ecco i pianeti. E vado oltre: ecco le stelle, ecco la Via Lattea, con i suoi miliardi di stelle. E no, non mi fermo. Ecco le altre galassie, ognuna con i suoi miliardi di stelle. Ecco la rete immensa, più grande, infinitamente più grande di qualsiasi divinità che il bisogno umano di concepire qualcosa di trascendente sia mai riuscito ad immaginare.

Qui, seduto al mio studio, occupo un punto infinitamente piccolo dell'universo di cui faccio parte – che potrebbe essere uno dei tanti universi che esistono – e sono circondato da cose che non sono cose, da cose che appaiono solide e rassicuranti solo perché il mio sguardo non me ne restituisce che la superficie.

Havel havalim, amar Qohelet. Havel havalim hakol havel. "Vanità delle vanità, ha detto Qohelet. Vanità delle vanità. Tutto è vanità." È l'inizio di Qohelet, uno dei libri più belli e più veri della Bibbia. *Havel* in ebraico indica propriamente il fumo, il vapore. "Fumo di fumi, tutto non è che fumo",

traduce Guido Ceronetti. Nel tempo necessario per scrivere queste righe il giorno è sorto, e si mostra ora affaticato di nuvole, mentre la nebbia pesa sulle colline. *Havel havalim*. Il vapore delle cose. Lo sguardo ci offre un mondo allo stato solido, un mondo di cose da osservare, toccare, desiderare, amare. La conoscenza ci offre un mondo diverso. Un mondo che evapora, ci svanisce tra le mani. Un non-mondo di non-cose, tra le quali si muove un io illusorio, mutevole, che di continuo si annulla in sé stesso.

Dirai che forse è meglio non vedere: che non ti piace questo nuovo mondo evanescente. Posso capirlo. Nella *Bhagavad-Gita*, uno dei testi più importanti dell'induismo, Dio si manifesta al soldato Arjuna, gli mostra il suo vero volto. E Arjuna resta spaventato, gli si rizzano i capelli sulla testa per il terrore. E prega Dio di rimuovere quella immagine insostenibile. Lo stesso, del resto, vale per il nostro sole. È solo una piccola stella persa in un reticolo di infinite stelle, eppure non possiamo guardarlo senza accecarci. Ma sappiamo che c'è, e godiamo della sua luce.

Si tratta di imparare a stare nella nera luce di questo non-mondo.

Il vaso magico

Secondo una tradizione che risale a san Girolamo, il poeta e filosofo latino Lucrezio morì suicida all'età di quarantaquattro anni, dopo essere impazzito a causa di un filtro d'amore. Girolamo non è una fonte attendibile: come cristiano, è interessato a mostrare la fragilità di un filosofo pagano; ma leggendo il poema di Lucrezio, il *De Rerum Natura*, colpisce la sensibilità profonda per il dolore umano e la visione disincantata – dolorosamente disincantata – dell'esistenza.

All'inizio dell'ultimo libro del poema, il sesto, Lucrezio parla della nostra infelicità. Anche se abbiamo i beni sufficienti per vivere come desideriamo, anche se abbiamo lodi e onori e siamo potenti, dice, tuttavia soffriamo. C'è in noi qualcosa di cupo, un'ansia che ci tormenta a ci scava dentro e non ci lascia un attimo di pace. Il problema è che noi siamo fatti male. Siamo, dice, come un vaso un po' forato e un po' sporco di qualcosa di sgradevole. Se ci versi dentro qualcosa – anche il vino più pregiato – in gran parte va perso, e quel che viene trattenuto si corrompe (Libro VI, vv. 9-23).

In nessuna società umana il vaso è mai stato così colmo. Quella sicurezza dei beni di cui parlava Lucrezio più di duemila anni fa oggi è, per noi, sicurezza di beni anche superflui. Le condizioni di vita di un abitante medio di una delle società privilegiate di oggi sono di gran lunga migliori di quelle di un nobile o perfino di un re dei secoli passati. E tuttavia l'infelicità non è affatto di-

minuita. Si direbbe, anzi, che sia aumentata, e che sia aumentata proprio nelle società privilegiate.

Anche se il sistema dei consumi cerca costantemente di convincerci del contrario, non occorre molta riflessione per comprendere che no, il possesso di beni non ci rende felici.

Sia Lucrezio (che segue la dottrina del filosofo Epicuro) che il Buddha sanno che andare alla radice del problema della sofferenza significa occuparci di noi stessi. Da una parte bisogna riparare il vaso, affinché non perda, dall'altra è necessario individuare le sostanze corrosive e guaste che sono presenti all'interno del vaso e rimuoverle. Per entrambi l'unica via di liberazione consiste nella conoscenza. Ma quale conoscenza? Qui le strade di Lucrezio e del Buddha si separano. Per Lucrezio è la religione alla radice dell'angoscia; quella religione che ci insegna che dopo la morte esiste l'Acheronte, e che dobbiamo temere gli dei, riempendo la testa alla gente di superstizioni e terrori. Ed ecco, basta considerare il mondo, vedere la natura, constatare che tutto è fatto di atomi e di vuoto, che gli dei stanno pacifici per conto loro e nulla interessa loro meno delle faccende umane, per vivere una vita serena, secondo natura, libera dall'angoscia e dalla paura. Il Buddha si allontana dalla religione del suo tempo – di cui rigetta la divisione in caste della società, i sacrifici animali e l'autorità dei libri sacri – ma non crede affatto che ciò sia sufficiente. L'angoscia che proviamo non deriva dalla religione, ma dalla nostra mente. Siamo pieni di paure, prima fra tutte la paura di morire, ed abbiamo paura di morire non perché temiamo quello che potrà succedere dopo la morte, ma

perché temiamo di non essere più noi: abbiamo il terrore della fine del nostro io.

Nel vaso che noi siamo ci sono sostanze guaste, che rovinano qualsiasi cosa vi si versi. Individuare queste sostanze guaste e rimuoverle è una delle cose da fare. Ma bisogna anche comprendere che queste sostanze guaste non sono finite chissà come nel vaso, ma sono prodotte dal vaso stesso. Noi siamo un vaso che cerca di accogliere in sé le sostanze più preziose, ma che inevitabilmente le altera con il proprio abbraccio contaminante. Il problema è il nostro stesso essere vaso. Che vuol dire abbracciare, contenere, limitare: possedere. L'atto di possedere altera ciò su cui si esercita.

Vedi dunque quale impresa strana si presenta ora. Questo vaso mezzo rotto, incapace di trattenere gran parte di ciò che vi si versa e che guasta quel poco che trattiene, bisogna romperlo del tutto: mandarlo in frantumi. E solo quando esso non ci sarà più, quando sarà svanito il trattenere, il possedere, il limitare – tutte le cose proprie dell'io-vaso – sarà possibile diventare un vaso di un altro genere. Un vaso di cristallo, che non trattiene ma abbraccia, un vaso magico che non altera le sostanze che vi si versano, ma al contrario le trasforma in purezza: e gioia.

Il carro

Uno dei primi occidentali convertiti al buddhismo fu, con ogni probabilità, il re greco Menandro, che ha governato il regno indo-greco (fra l'India e il Pakistan) intorno al secondo secolo avanti Cristo. I buddhisti lo ricordano con il nome Milinda, e il libro che raccoglie i dialoghi tra lui e il saggio buddhista Nagasena, il *Milindapañha*, è uno dei testi più venerati del buddhismo antico.

Questo Nagasena era uno che la sapeva lunga. Quando il re gli chiede come si chiama, lui risponde: "Nagasena, ma è soltanto un nome, perché qui non è presente nessun individuo"[3]. La cosa sconcerta il re, come sconcerterebbe oggi qualsiasi occidentale. Da secoli siamo abituati a pensare l'essere umano come un insieme di un elemento spirituale, l'anima, e un elemento materiale, il corpo. Da qualche tempo sappiamo che le cose sono più complesse, che quella che chiamiamo anima è una funzione del nostro cervello, e che il corpo non è un abito esteriore, ma parte integrante di quello che siamo. Ma, anche quando non crediamo all'anima, siamo convinti di essere individui in un mondo di individui. Io sono io, non te; e tu non sei me. "Io sono io" è la prima di tutte le nostre certezze.

Questo Nagasena dice che no, non c'è alcun *pudgala*, alcun individuo. Menandro, che non doveva essere

3 *Milindapañha*, Libro II, sez. I, in RB1, p. 105.

stupido, comprende le conseguenze di questa affermazione. Se non c'è nessun individuo, chi è che uccide? Chi è che ha una condotta sessuale sbagliata? Chi è che mente? Chi è che fa uso di sostanze intossicanti? Sono domande che si riferiscono ai precetti del buddhismo. Se non esiste alcun individuo, allora non esiste nemmeno nessuno che faccia il male, ed è dunque lecito uccidere, o rubare, o violentare. E Menandro continua: se qualcuno vi uccidesse, caro Nagasena, non esisterebbe nemmeno l'azione di uccidervi.

Nagasena non si scompone troppo. La letteratura universale è popolata di re dispotici e folli che ammazzano la povera gente per un nonnulla, ma non è il caso di Menandro, che si accalora solo perché vuole capire. E ora tocca a Nagasena fare domande. Il re è venuto con un carro? Sì? E cos'è un carro? È il timone? No. È l'asse? Nemmeno. È le ruote. No. Ah, il re è venuto con il carro, ma il carro non è nessuna delle cose che lo compongono. Ecco, il carro in realtà non esiste. Esiste un nome con il quale indichiamo un insieme di cose, che però di per sé non è una cosa.

Lo stesso si può dire di noi. Il nostro nome non indica una sostanza, ma un insieme. Ed un insieme che, considerato diversamente, semplicemente scompare.

Alla fine del suo discorso Nagasena fa una distinzione che è fondamentale per tutto il buddhismo: quella tra il punto di vista comune e il punto di vista assoluto (*paramattha*).

Il gioco

Due eserciti sono schierati, l'uno di fronte all'altro. Tra un po' comincerà il rito della guerra. Tra un po' l'uomo ucciderà l'uomo: questo atto terribile che la propensione umana alla menzogna è riuscita a far diventare eroico, giosioso, epico.

C'è un uomo, un soldato, che guarda la scena perplesso. Scuote il capo. No, non è giusto. Quello che sta per fare va contro i suoi principi. È un soldato, e un soldato deve uccidere; ma qui, nell'esercito nemico, ci sono i suoi parenti, i suoi amici, i suoi maestri. Perché si tratta di una guerra tra clan cugini, i Pandava e i Kaurava.

L'uomo si chiama Arjuna, e ti ho già parlato di lui. Arjuna dice le parole che ogni soldato direbbe, se la sua umanità non fosse spenta, svilita, distorta da quelli che preparano le guerre, da quelli che mobilitano le masse contro il nemico, da quelli esperti nel trasformare gli esseri umani in demoni sanguinari. Se anche vincessimo, dice, che vittoria sarebbe? Una vittoria sporca di sangue è una vittoria?

Avverte, Arjuna, che in una guerra perdiamo tutti.

Ma non è solo. Ad accompagnarlo, guidando il suo carro, c'è il principe Krishna, che in realtà è una manifestazione di Dio stesso. Krishna ascolta il lamento di Arjuna e lo rincuora. Arjuna è un soldato, e il dovere, il *dharma* di un soldato, è quello di combattere. Ma soprattutto bisogna che Arjuna consideri le cose in modo più profondo. Ha di fronte un esercito di persone care che

sta per uccidere. Ma questa è una visione superficiale, che si limita all'apparenza. La realtà è diversa. L'essenza ultima, divina di ognuno è indistruttibile, nessuno può ucciderla. Quelle che ucciderà Arjuna sono le apparenze: è come se uccidesse dei fantasmi, mentre ciò che è essenziale è al sicuro, inattingibile dalla sua spada.

Queste sono le cose che Krishna dice fino a quando mantiene la forma umana. Poi si mostra ad Arjuna nella sua forma autentica – si mostra come Dio – e lo atterrisce. E gli dice una cosa terribile. Uccidi i nemici, dice. Non sei tu ad ucciderli. Sono io che li uccido. Tu sei solo uno strumento[4].

Questo libro (sto parlando della *Bhagavad-Gita*) lascia perplessi e confusi. Parla del dovere di uccidere per il soldato Arjuna, ma afferma anche il valore della pace e della nonviolenza. Gandhi, il padre della nonviolenza, lo considerava il suo libro fondamentale.

Quella che Krishna presenta ad Arjuna è la verità assoluta, ed in base a quella verità assoluta (nessuno muore, nessuno agisce; solo Dio è) lo invita ad agire sul piano della verità relativa, quel mondo delle apparenze nel quale sembra che qualcuno uccida e qualcun altro muoia.

Qui la realtà assoluta è Dio. Se pensiamo Dio come una sorta di uomo in grande, solo più vecchio e più saggio – anche se ogni tanto fa cose strane, come sterminare l'umanità, spingere un popolo contro gli altri o fare scommesse con Satana – la sua esistenza è compatibile con quella del mondo. Se invece Dio è l'Essere Assoluto,

4 *Bhagavad-Gita*, XI, vv. 33-34.

allora solo Lui (o meglio sarebbe dire: solo Ciò) è: ogni realtà singola svanisce, così come la luce piena consuma i contorni e i dettagli di ogni cosa.

Per indicare questa Realtà che è oltre le apparenze gli indiani parlano di Brahman. Uno dei più grandi mistici dell'occidente, il filosofo greco Plotino, parla invece di Uno. E nelle sue *Enneadi* scrive (III, 2, 15) che uomini ed animali sono "giocattoli viventi", attori che recitano la loro parte e poi escono di scena; e che le guerre non sono troppo diverse da giochi o danze pirriche, le danze con le quali i greci simulavano la guerra. Illusione, gioco.

Ma il Buddha, abbiamo visto, non crede in Dio. Che assoluto sarà mai il suo?

La *Bhagavad-Gita* e Plotino riconducono la realtà che vediamo a qualcosa di superiore, ad un Uno che è al di sopra ed oltre il molteplice. Il Buddha fa l'operazione contraria: verso il basso. La realtà che vediamo viene ricondotta non a qualcosa di superiore, ma ai suoi elementi costitutivi.

Il qualcosa che vediamo, il qualcuno che siamo, evapora nel vuoto. E tuttavia noi siamo qualcuno e viviamo in un mondo fatto di altri come noi, e di cose. Il mondo è un gioco, ma è un gioco che ha le sue regole.

Al mercato, con le mani aperte

Avrai notato una contraddizione in quello che ho scritto fino ad ora. Nella introduzione ho detto che credo nell'individuo e nella sua libertà; poi però ti ho mostrato come per il buddhismo l'individuo sia una illusione, e comprenderlo costituisca la via principale per ottenere la liberazione. Come stanno dunque le cose? Nelle ultime pagine c'è la risposta a questa domanda (per quanto domande simili possano avere davvero una risposta); ma vediamo meglio.

Nel buddhismo cinese e giapponese – il chan e lo zen – il cammino verso il risveglio viene illustrato con una storia per immagini. Dieci immagini, per la precisione: le cosiddette icone del bufalo.

Nella prima immagine vediamo un giovane uomo che cammina tra fiumi e monti, con un'aria smarrita. Nella seconda lo vediamo più sicuro: ha trovato le tracce del bufalo. Perché il nostro giovane sta cercando un bufalo. Nella terza immagine vede il bufalo e si mette a rincorrerlo; nella quarta lo ha raggiunto e catturato, con una fune legata al collo. Nella quinta immagine il bufalo è ormai addomesticato e segue quieto il giovane; nella sesta il giovane ormai cavalca il bufalo e si avvia verso casa suonando un flauto; nella settima il bufalo invece è scomparso, e il nostro giovane è solo, davanti alla sua casa, e sognante guarda il monte lontano e il sole. Il testo che accompagna le icone ci dice che il giovane è in pace; non ha nemmeno più bisogno di domare il bufalo. È tal-

mente in pace, il nostro giovane, che nelle icona successiva semplicemente scompare. Non c'è più lui, non c'è la sua casa, non c'è il monte né il sole. Non c'è il bufalo. L'ottava icona è vuota. Penseresti che la storia potrebbe finire qui: il giovane ha raggiunto il vuoto, e nel vuoto dimora, privo di sé, privo del mondo. Ma ci sono ancora due icone. Nella nona il mondo torna a farsi presente. Vediamo un albero, delle rocce, il mare. Non c'è il giovane, ma il testo che accompagna le icone ci dice che sta seduto e contempla il succedersi di tutte le cose. In qualche modo, stiamo guardando la scena attraverso il suo sguardo. Il mondo c'è di nuovo, cambia e scorre come sempre, ma lo sguardo è cambiato. Nella decima ed ultima icona ritroviamo il nostro giovane. Ha con sé un fagotto, di quelli che portano i mendicanti, ed incontra un uomo molto più grande di lui, dalla pancia enorme e la bocca sorridente, che ha sulle spalle un fagotto ingombrante e sembra che stia donando un cesto al giovane. Si tratta di Budai (Hotei per i giapponesi), quella figura benaugurante che in occidente molti confondono con il Buddha. L'icona è enigmatica, ma le cose si complicano con il testo. Che dice che "con il torace scoperto e i piedi nudi si reca al mercato". Ma il torace scoperto lo ha Hotei. Chi è dunque l'altro? Ancora il testo ci dice che quest'uomo che va al mercato "fa in modo che gli alberi secchi si coprano di fiori"e trasforma tutti quelli che incontra, facendoli diventare dei Buddha.

Il giovane che cerca il bufalo è un individuo. Il giovane che cattura il bufalo è ancora un individuo. Una volta catturato il bufalo, l'individuo non c'è più. Siamo nel mondo dell'oltreio. Ma in questo mondo il nostro

individuo non si estingue: ritorna e si immerge nella vita comune, simboleggiato dal mercato. Vi ritorna da individuo, ma è un individuo diverso, trasfigurato. Chiedersi chi è il nostro giovane, dei due, vuol dire non aver compreso quello che è successo. L'icona scaturisce da un mondo nel quale la distinzione tra un io e un tu non ha più senso. Questo individuo trasfigurato è capace di amore. Il testo dice che entra nel mercato "con le mani aperte". Le mani di chi è pronto a donare, le mani di chi non desidera più possedere nulla: nemmeno la liberazione.

Le viscere del Buddha

Abbiamo lasciato il Buddha al Parco delle gazzelle. È il suo momento di maggior gloria: raggiunto il Risveglio, si presenta al mondo e mette in moto la ruota del Dharma, dando inizio alla nuova era della liberazione per tutti gli esseri. L'iconografia buddhista ama rappresentare il Buddha circondato da una luce che ne indica l'eccellenza spirituale. È uno degli orpelli con i quali la tradizione ha ritenuto necessario ornare la dignità dell'uomo e farne una figura quasi divina, ma c'è motivo di credere che quel giorno il Buddha, nel pieno della sua govinezza e con la quieta pienezza che gli veniva dalla visione del mondo appena conquistata, avesse realmente un suo certo splendore.

Facciamo ora un passo in avanti di cinquant'anni. Il Buddha ha ottant'anni. La sua dottrina ha avuto successo, la sua figura è nota e venerata, la sua comunità, il Sangha, è numerosa e potente. Eppure il Budha sembra non solo stanco, ma anche amareggiato. Probabilmente sognava di creare una comunità di persone nobili, al di sopra delle macchie umane, purificate dalla sua dottrina, mentre si è ritrovato circondato e seguito da una comunità umana, troppo umana, nella quale non mancano le risse, gli odi, le meschinità. Sa che ha poco da vivere ed è preoccupato per quello che accadrà dopo la sua morte a quella comunità, che ama nonostante la meschinità. La comunità è il veicolo della dottrina, cui affida le sue sorti dopo la morte.

Un giorno seguito dai suoi monaci accetta l'ospitalità di un ricco orefice, Cunda, che mette a loro disposizione un suo boschetto. Il brav'uomo, onorato dalla visita del Buddha, lo invita a pranzo e prepara per lui un piatto chiamato *sukaramaddava*, termine che con ogni probabilità indicava della carne tenera di maiale (ma non si può escludere che si trattasse si funghi). Dopo aver mangiato il Buddha chiede a Cunda di buttare il resto del cibo, senza mostrargli il suo turbamento; lo incoraggia, anzi, con un discorso sulla dottrina. Ma è provato. Sulla via del ritorno le gambe non gli reggono: chiede al fedele Ananda, che lo accompagna, di preparargli un cuscino con una tunica ripiegata e di portargli dell'acqua. Ha sete e dolore alla pancia. Un dolore terribile: gli ultimi giorni della sua vita li passa a cacare sangue[5].

L'immagine di questo vecchio che caca sangue sembra dissacrante. Manca, certo, nell'iconografia buddhista. Abbiamo il Buddha sotto l'albero del Risveglio, il Buddha che insegna, il Buddha piegato su un fianco, perfino il Buddha pelle ed ossa del suo periodo ascetico. Non il Buddha che caca sangue. Ma non è forse anche questa una icona degna? Non ha insegnato, il Buddha, che la vita ha molte sofferenze, che il corpo invecchia, che nulla ci salva dalla miseria della malattia? E la sua dottrina non consiste forse nel cercare di restare umani quando la vita ci disumanizza?

Qualche giorno prima di mangiare da Cunda aveva detto ad Ananda: "Siate un'isola per voi stessi, prendete

5 *Mahaparinibbanasuttanta*, Digha Nikaya, 16, in RB1, p. 1160.

rifugio in voi stessi!”[6]. Me lo figuro, questo vecchio stanco e sofferente, alle prese con l’offesa del suo corpo, intento a cercare dentro di sé un posto non toccato dal dolore, impegnato in una fuga in sé e da sé, a nascondersi da sé stesso rendendo superficie tutto il male del mondo, tutta la miseria che il tempo ci rovescia addosso.

Il suo ultimo discorso esprime il suo amore e la sua fiducia nei suoi discepoli. In tutta la grande assemblea di monaci, dice ad Ananda, non ce n’è uno che abbia dubbi sul Buddha o sulla pratica e che non sia destinato al Risveglio. E chiude la sua vita con due parole: *Apammadena sampadethati*, che potremmo tradurre con “esercitatevi con cura” oppure con “lottate instancabilmente”[7]: il testo pali comprende entrambe le sfumature.

Una settimana dopo la morte del Buddha alcuni monaci, guidati da Mahakassapa, incontrano un seguace della scuola degli ajivika. Ha con sé un fiore dell’albero del corallo. Racconta di averlo raccolto dove è morto il Buddha. Al racconto, i monaci più fragili scoppiano a piangere, mentre quelli più saldi nella dottrina ripetono a sé stessi e agli altri che tutto è impermanente e destinato a morire. Si distingue dagli altri un certo Subhadda, che si rivolge ai monaci dicendo loro: “Non lamentatevi, amici, ci siamo finalmente liberati del fastidioso grande asceta che diceva ‘non va bene fare questo, non va bene fare quello’; ora possiamo fare quello che vogliamo”.[8]

Il Buddha si sbagliava.

6 Ivi, p. 1141.
7 Ivi, p. 1182.
8 Ivi, p. 1188.

Lo scassinatore

Quando ero piccolo, le bambine giocavano alla campana. Tracciavano con il gesso dei segni a terra e poi saltavano, ora a gambe divaricate, ora a gambe unite. Non ho mai capito il segreto di quel gioco, mi limitavo ad apprezzarne il lato estetico, la simmetria di quei salti, l'allegria di quell'andare e venire tra linee geometriche. Ora quel gioco sembra essere scomparso, e per rintracciarne le regole dovrei interrogare la memoria di qualche mia coetanea. Impresa inutile, perché la conoscenza delle regole non illustrerebbe affatto il mistero di quella gioia infantile, così come la sezione di un cadavere non ha nulla da dirci del mistero della vita.

Un giorno il Buddha, seguito da cinquecento monaci, si trovava in un parco. Un certo asceta di nome Suppiya ed il suo discepolo Brahmadatta li seguivano, discutendo tra di loro: e dovevano essere buffi, ché Suppiya denigrava il Buddha, la sua comunità e la sua dottrina, mentre il discepolo li elogiava: e potevi vederli da lontano, gesticolare e fermarsi ogni tanto per approfondire questo o quel punto – e poi il maestro ripartiva seccato, ed il discepolo lo seguiva premuroso. Appena sorto il giorno, i cinquecento discepoli si riunirono e cominciarono a discutere di questi due singolari segugi. Il Buddha li sentì parlare, si informò sull'argomento di cui discutevano e quindi tenne un lungo, importante discorso – che sarà noto come *Discorso della rete di Brahma* – in cui gli uomini di pensiero, qualunque sia la loro opinione, appaiono

tutti intrappolati nella rete della sofferenza, nella quale vengono risucchiati dopo aver per un solo attimo sollevato il capo. Libero dalla rete è solo il Tathagata, colui che è andato ed è tornato. Il Tathagata, spiega ai suoi discepoli, è uno che non gioca. "Qualcuno potrebbe dire: 'Mentre alcuni venerabili asceti e brahmana che vivono col cibo offerto dai fedeli, indulgono nei seguenti gioci e ricreazioni: il gioco degli scacchi a otto, dieci colonne o giocato nell'etere, pariharapatha, santika, il gioco dei dadi, ghatika, salakahattha, il gioco della palla (akkha), pangacira, vankaka, il fare le capovolte (mokkhacika), la girandola (cingulika), pattalhaka, il piccolo carro, il piccolo arco, akkharika, manesika, yathavajja, l'asceta Gotama si astiene dal partecipare a tali giochi e ricreazioni'. È in questo modo, o monaci, che l'uomo comune si riferirebbe al Tathagata elogiandolo"[9].

Il discorso era per marcare la differenza tra il Tathagata e il *puthjjana*, l'uomo della strada (in un altro tempo e in un altro luogo, un uomo chiederà ai suoi discepoli: "La gente chi dice che io sia?"); eppure v'è in esso qualcosa di sorprendente: la straordinaria conoscenza dei giochi da parte del Buddha, sia dei giochi infantili che di quelli d'azzardo, sia di quelli che si fanno con il corpo che di quelli che si fanno con degli strumenti. Prima di raggiungere la liberazione, il Buddha deve essere stato un grande giocatore, se anche adesso, di fronte ai suoi discepoli, li ricorda uno per uno. Possiamo immaginarlo chiuso nel palazzo a giocare a scacchi, o a palla, o a fare la giravolta. Finché accade l'evento che pone fine

9 *Brahmajalasutta*, Digha Nukaya, 1, in RB1, p. 278.

all'innocenza ed ai giochi: la de-lusione. Ma un giocatore resta tale fino alla morte. Ci si può liberare da un vizio, ma il gusto che ha portato a cedere a quel vizio ci accompagna. Ci si può liberare dal vizio del gioco, ma lo spirito del giocatore – di chi ha bisogno di un avversario, di pensare una strategia vincente, di azzardare una mossa dopo l'altra, di vincere o perdere – è irriformabile. I giochi che il Tathagata elenca con tanta precisione ai suoi discepoli sono stati sostituiti da un gioco molto più impegnativo, e perciò infinitamente più eccitante. Un gioco terribile, che rende terribile colui che ha vinto; poiché non c'è vittoria senza astuzia e senza audacia. In questo senso il *Dhammapada*[10] afferma di colui che si è liberato:

> *Asaddho akataññho ca sandhichedo ca ya naro*
> *Hatavakaso vantaso sa ve uttamaporiso.*
>
> Non ha fede, è ingrato,
> è uno scassinatore, è un uomo che
> ha distrutto ogni possibilità, ha rigettato la speranza:
> egli è davvero un essere supremo.

10 *Dhammapada*, 7.8, in RB1, p. 522.

Quale vittoria?

Nel film *Il settimo sigillo* di Ingmar Bergman il cavaliere Antonius Block, reduce dalle crociate, incontra la morte che lo attende in riva al mare.

"È già da molto che ti cammino affianco."

"Me ne ero accorto."

"Sei pronto?"

No, Block non è pronto, e del resto chi davvero lo è? E sfida la morte a scacchi. Non la rappresentano i quadri e le leggende come una giocatrice di scacchi? È vero, ammette la morte, come è vero che non ha mai perso una partita. "Forse anche la morte può commettere un errore", replica il cavaliere. E comincia la partita.

Ho scritto che quello del Buddha è un gioco a scacchi con la vita. Ma è anche un gioco a scacchi con la morte. A voler credere alle scritture, pare che questa partita a scacchi il Buddha l'abbia vinta. Ma cosa vuol dire davvero sconfiggere la morte? Vuol dire non morire? Da questo punto di vista, è evidente che il Buddha non ha sconfitto la morte. È morto come tutti. È morto in età avanzata, con il corpo malandato, dopo aver sofferto non poco. La sua morte non ha nulla di glorioso, non è uscito di scena con un colpo di teatro, e non è nemmeno tornato in scena dopo la morte. Non si hanno notizia di miracolose resurrezioni. I buddhisti discuteranno per secoli della condizione del Buddha dopo la morte. Esiste ancora da qualche parte? Si è definitivamente estinto? C'è o non c'è? I suoi discepoli tuttavia lo videro morire,

e basta. Lo piansero un bel po', poi andarono avanti, come succede. Se il Buddha non ha sconfitto la morte diventando immortale, in che senso ha vinto la sua partita a scacchi?

Dal punto di vista della dottrina buddhista, la sua vittoria consiste appunto nella sua estinzione completa. La vita e la morte sono opposti, ma sono degli opposti che si implicano a vicenda. Senza la vita, la morte non ci sarebbe. La pretesa di avere l'una senza l'altra è una pretesa assurda e irragionevole. E allora non è possibile liberarsi dalla morte senza liberarsi al tempo stesso dalla vita. Che nella visione buddhista significa liberarsi dalla rinascita. Il Buddha è colui che ha interrotto il ciclo della rinascita, colui che dopo essere morto, dopo essersi estinto, non rinascerà più.

So cosa stai pensando. È difficile per noi accettare che questa sia una vittoria. Noi occidentali non siamo abituati a pensare alla vita nell'ottica della rinascita, del ritornare continuo. E se qualcuno ce lo proponesse, con ogni probabilità vedremmo la cosa con gioia. Perché la vita è bella. Sì, sappiamo che ha in sé molti dolori, senza i quali non staremmo con ogni probabilità qui a leggere un libro sul buddhismo; ma nonostante i dolori (e forse anche grazie ai dolori) la vita resta bella, e vivere, continuare a vivere, è meglio che non vivere più.

Cosa ha vinto, dunque, il Buddha? È stata una vera vittoria, la sua?

Considerare l'azione definitiva, il non rinascere più, come una meta desiderabile è una cosa che ci resta incomprensibile. Io non credo nella rinascita (ne riparle-

remo), ma se qualcuno mi desse il potere di scegliere di estinguermi del tutto con la morte o di tornare su questa terra, penso che sceglierei di rinascere, per quanto consapevole delle sofferenze che questa vita comporta. Poniamo però che venga posta questa condizione: puoi rinascere, ma non nella forma che decidi tu; puoi rinascere in qualsiasi forma terrena; puoi rinascere topo, cane, vipera, maiale, mucca; o ancora, puoi rinascere schiavo nell'antica Roma o bambino soldato in Costa d'Avorio o soldato di Hitler nella Germania nazista. Puoi finire macellato in un mattatoio per cibare esseri umani o macellato in una guerra per saziare la sete di potere di chi comanda. Vorresti davvero rinascere? Probabilmente no. Poniamo però che ci sia qualche modo per influire sulla vita futura. Per gli indiani del tempo del Buddha questo modo c'è, è il karman. Rinasceremo in condizioni terribili se le nostre azioni saranno violente. Sconteremo nella prossima vita il male che abbiamo fatto in questa. Se le cose stanno così, allora basta essere giusti, non fare il male, evitare la violenza per rinascere e vivere una vita felice. Non è una cosa desiderabile? Perché il Buddha non si limita a predicare una vita buona per ottenere una buona rinascita? Perché parla di estinzione, di nirvana? E soprattutto, perché questo dovrebbe interessarci? Noi non crediamo nella rinascita, non siamo spaventati dalla possibilità di tornare sotto forma di maiale ed essere squartati. Perché dovremmo preoccuparci di come sottrarci a questo meccanismo perverso? Dovremmo riempirci la testa di superstizioni per poi cercare di liberarci dal terrore che ci suscitano? No. Se si trattasse di questo (e

per molti buddhisti di fatto si tratta di questo) il buddhismo non avrebbe molta importanza per noi.

Ma non si tratta di questo.

Il Maestro e Margherita

Il primo giugno del 1310 davanti all'Hôtel de Ville di Parigi un essere umano viene preso con forza, immobilizzato e bruciato vivo. Quell'essere umano è una donna, e la sua colpa è quella di aver pensato Dio, anzi fatto esperienza di Dio, in un modo che spaventa.

Quella donna si chiamava Margherita Porete, e non si sa molto di lei. Certo era una donna colta, pare che avesse addirittura tradotto la Bibbia in volgare; l'accusa contro di lei è quella di aver scritto un libro empio, pericoloso, da cancellare. Si intitola *Le Miroir des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, ossia *Lo specchio delle anime semplici annientate e che dimorano solamente in volontà e desiderio d'amore*, più noto come *Lo specchio delle anime sempici*.

È un libro che parla di Dio, che Margherita chiama *Loingprés*, Lontanovicino, e della pace, della libertà: e della morte. Parla di una pace completa, totale, radicale, della pace incrollabile di chi ha raggiunto un diverso piano di esistenza. "Que en puis doncques mais, se je vifs en paix?": che cosa posso farci, se vivo in pace?[11] E che viva davvero in pace, in una pace che è al di là di ogni timore, ce lo dice la storia. Messa in carcere per due anni e invitata a collaborare, Margherita evita qualsiasi cedimento, difende la sua verità, anche sapendo di andare incontro

11 M. Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, cap. 68, p. 303.

al rogo. Non riconosce autorità ai suoi giudici. Nel suo libro scrive che esistono due Chiese, la Chiesa Piccola e la Chiesa Grande. Quelli che la giudicano appartengono alla Chiesa Piccola, la Chiesa inferiore, mentre lei appartiene alla Chiesa Grande, la Chiesa governata dallo Spirito. Quei giudici, verso i quali Margherita doveva provare compassione, non possono farle davvero nulla. Possono bruciare il suo corpo, ma lei è altrove. Lei è oltre.

Nel *Miroir* Margherita mostra il percorso che l'ha condotta a questa pace suprema, a questa liberà totale. Ed è un percorso per sottrazione. Una via di negazione, di svuotamento di sé. *Adnientissement de la cognoissance*, annientamento della conoscenza[12]. L'anima attraversa il negativo, e quel negativo assoluto che è la morte. *Nul ne gouste de ceste vie, s'il n'est mors de toutes mors*, nessuno gusta questa via, se non è già morto di ogni morte[13].

Quando è giunta sul rogo, Margherita aveva già attraversato la morte. E per questo nessuno poteva ucciderla.

Non è finito sul rogo ma ci è andato vicino il teologo domenicano Johannes Eckhart, meglio noto come Meister Eckhart: il Maestro. Diciassette sue tesi sono dichiarate eretiche da papa Giovanni XXII nel 1329. Ma Eckhart era morto l'anno prima.

Come Margherita, Meister Eckhart indica una via che porta alla liberazione attraverso ciò che è apparentemente negativo. In uno dei suoi sermoni più profondi, *Beati pauperes spiritu*, parla della povertà. Della vera povertà,

12 Ivi, cap. 59, p. 285.
13 Ivi, cap. 53, p. 271.

che non consiste nel non possedere beni materiali, ma in qualcosa di più profondo, di una profondità disperante. Essere poveri vuol dire non avere niente, non volere niente, non sapere niente. Significa non volere nemmeno Dio. Non voler nemmeno fare la volontà di Dio. "Perciò preghiamo Dio di diventare liberi da Dio", dice[14]. E possiamo immaginare lo sconcerto dei suoi ascoltatori. Cosa vuol dire diventare liberi da Dio? Perché liberarsi da Dio? Perché, spiega il Maestro, esiste Dio solo in quanto esiste l'io. In origine non c'erano né Dio né io. C'era il puro essere. Da questo puro essere l'uomo si è distaccato, ed allora è nato l'io, e insieme all'io è nato Dio. Il Dio che gli uomini pregano, di cui vogliono fare la volontà – e nel cui nome, aggiungo, uccidono. Prima, Dio non era Dio. Dio, dice Eckhart, "era quello che era"[15].

Può essere che mi sbagli, ma mi pare che Eckhart vada oltre Margherita Porete. Margherita ha ancora un nome per indicare Dio. È un nome paradossale, Lontanovicino, ma è pur sempre un nome, e i nomi sono fonte di attaccamento. Il Dio di Eckhart è un Dio che si sottrae definitivamente, un Non-Dio che non ha nome, un puro oltre cui si giunge attraversando fino in fondo la negazione.

Cosa c'entra questo con il Buddha? Te lo spiegherò: ma prima voglio parlarti anche di al-Hallaj.

14 Meister Eckhart, *I sermoni*, Paoline, Milano 2002, Sermone 52, p. 391.
15 Ivi, p. 391.

Io sono Dio

La religione fa molte vittime. In nome di Dio – del proprio Dio – si uccidono soprattutto quelli di altre religioni, quelli che hanno un Dio con un altro nome. Ci sono gli atei, poi, la cui colpa è quella di ritenere improbabile che un Dio che ha creato l'universo sia anche quel tale un po' burbero, ma in fondo buono, cui rivolgiamo le nostre preghiere, sempre pronto a distrarsi dalla direzione dell'universo per occuparsi delle importantissime vicende del signor Taldeitali o per scegliersi un popolo e guidarlo contro gli altri popoli che lui stesso ha creato, incitandolo al massacro e alla conquista di una terra che, chissà perché, decide di promettergli pur sapendo che per ottenerla dovrà fare una guerra. C'è poi il mistico. La colpa del mistico, ciò per cui spesso finisce sul rogo o in croce, è quella di far saltare la rispettosa distanza tra Dio e l'uomo. Dio è a nostra disposizione, si occupa di noi, possiamo dargli del tu, ma in fondo è Dio, meglio non prendersi troppe confidenze. Meglio mantenere una distanza. Il mistico no, non vuole saperne di distanze. Si avvicina fino a essere tutt'uno con Dio. A essere Dio. E in questo oltre, in questo altrove, dice cose terribilmente imbarazzanti. Dice che l'io è falso, dice che le religioni sono dei confini arbitrari, dice che lo stesso Dio, così come ne parlano i credenti, non esiste. Il mistico finisce per assomigliare all'ateo. Entrambi suscitano il terribile sospetto che il Dio in cui si crede, il Dio nel cui nome si ama o si odia, si aiuta o si uccide, il Dio per il quale si è salvati o si è dannati sia in

realtà soltanto un penoso fantoccio metafisico creato per sostenere i nostri miserabili egoismi individuali e gli ancor più miserabili egoismi collettivi.

Al-Hallaj vuol dire "il cardatore", nome che gli veniva dalla professione del padre. Era nato in un villaggio dell'Iran nell'857 e già a sedici anni aveva iniziato la sua formazione sotto un maestro sufi. Non ci mise molto a diventare un maestro con un seguito di centinaia di discepoli, di quelli che sanno parlare al popolo e spaventano il potere. Dopo un lungo viaggio, che lo aveva portato ai confini occidentali della Cina, si stabilì a Baghdad, che era allora una delle città più grandi e potenti del mondo. Qui passò nove anni in carcere, e il 26 marzo del 922 venne ucciso. Lo flagellarono davanti alla folla, poi gli tagliarono le mani e i piedi e lo issarono su una croce. Lo lasciarono lì per tutta la notte, e al mattino lo decapitarono e bruciarono il suo corpo.

La sua colpa era di aver detto: *Ana'l-Haqq*, "io sono la Verità". Verità è uno dei nomi principali di Dio: dicendo di essere la Verità, al-Hallaj diceva di essere Dio. Diceva l'indicibile.

In una delle sue poesie si legge:

> Ho visto il mio Signore con l'occhio del mio cuore;
> gli ho chiesto "chi sei?", m'ha detto "tu"![16]

E in un'altra:

> Ho molto pensato alle religioni, per capirle,

16 Al-Husayn Ibn Mansur Al-Hallaj, *Il Cristo dell'islam. Scritti mistici*, Mondadori, Milano 2007, p. 32.

> e ho scoperto che sono i molti rami di un'unica Fonte.
> Non pretendere dunque dall'uomo che ne professi una,
> così s'allontanerebbe dalla Fonte sicura[17]

Le religioni allontanano da Dio, o dalla Fonte (e potremmo dire: dalla realtà, dall'essere, dalla verità che è oltre la nostra percezione distorta delle cose), e per questo non occorre professarne alcuna.

Aveva ragione, ma è una ragione che si paga con la vita.

17 Ivi, p. 73.

Fermarsi

Torniamo alla nostra domanda: perché dovrebbe interessarci la via del Buddha? Perché dovrebbe interessarci la sua partita a scacchi con la morte? In che senso la sua è una vittoria?

Permettimi di ricorrere ancora a Lucrezio. Vorrei dire: al *mio* Lucrezio. È, lo avrai capito, un autore che amo molto. Mi sono fatto l'idea, leggendo e rileggendo il suo libro, che fosse una persona buona che soffriva molto, nonostante la sua filosofia. All'inizio del terzo libro del suo *De Rerum Natura* parla del male. Non del male legato al fatto che siamo fragili, esposti ad ogni colpo della vita – quello che i filosofi chiamano male ontologico – ma il male che facciamo noi. Guardate, dice: c'è quello che per far carriera e soldi non esita a compiere qualsiasi disonestà, quell'altro che è roso dall'invidia, quell'altro ancora che si strugge per il desiderio di essere famoso, mentre c'è chi per far soldi causa guerre civili. Una umanità deforme, che sembra venuta fuori da un inferno dipinto da Hieronymus Bosch. Dirai: ma era il mondo romano. No: è il mondo stesso in cui siamo. La differenza è che oggi abbiamo strumenti molto più raffinati per non sembrare (principalmente a noi stessi) quello che siamo. Vendiamo armi per molti milioni di euro a paesi in guerra, diventiamo ricchi grazie alla morte di gente innocente e poi ci indigniamo se qualcuno di loro, scampato, riesce a giungere fino a noi a chiedere aiuto.

Ma sto divagando. L'essere umano fa il male. Perché?

La risposta di Lucrezio è che dietro tutto questo c'è la paura della morte. Pensiamo che essere ricchi, avere successo e potere sia una condizione che ci allontana dalla morte. Pensiamo che la povertà e il disprezzo da parte degli altri siano l'opposto della vita, e che quasi ci aspettino alle porte del regno dei morti: *iam leti portas cunctarier ante*. Ed ecco allora che scappiamo, passiamo tutta la vita a fuggire dalla morte e da ciò che sembra assomigliare alla morte.

C'è una cosa che mi ha segnato molto, quando ero ragazzino. Sono cresciuto in anni in cui un sistema di potere e di corruzione è crollato, si è accartocciato su sé stesso. Ho visto uomini potentissimi diventare improvvisamente fragili. Ad uno, che fino a poco prima aveva in mano il Paese, gettarono addosso delle monete, come al più odioso dei ladruncoli. Ma a colpirmi fu soprattutto la fine di un uomo ricchissimo, un imprenditore spregiudicato, che si tolse la vita con un colpo di pistola alla testa.

Siamo come bambini, dice Lucrezio. Abbiamo paura, una paura terribile di cose che invece non dovrebbero spaventarci. Lui si riferisce al terrore di quello che la religione ci prospetta dopo la morte, e qui mi pare che si sbagli. Abbiamo il terrore di non esserci più. E, anche se non pensiamo spesso alla morte, anche se cerchiamo di rimuovere il pensiero stesso della morte, questo terrore è sempre presente. E, come dice Lucrezio, è dietro molte delle nostre azioni. E non le migliori.

Il terrore della morte è il terrore di non essere più io. Se riuscissimo a vivere in modo da non aver paura di smarrire il nostro io, se riuscissimo a collocarci in un ol-

tre nel quale la paura dell'io non può più far presa su di noi, la morte sarebbe vinta. È in questo senso che il Buddha ha vinto la morte. Così come l'hanno vinta Eckhart, Margherita Porete e al-Hallaj. Hanno fatto un grande salto oltre sé stessi, e sono giunti in un altrove in cui la morte non è in grado di raggiungerli. Ma meglio forse sarebbe dire che si sono semplicemente fermati.

L'uomo dalla collana fatta di dita

Riguardo al fermarsi devo raccontarti una storia. È una storia che certamente non è vera, ma non è, credo, nemmeno falsa, e questa, di non essere né vere né false, mi sembra essere una caratteristica particolare delle storie buddhiste. Ragioneremo poi della verità nel buddhismo. Ascolta intanto. Una volta il Buddha soggiornava nel boschetto di Jeta. Nella zona c'era un terribile brigante che si chiamava Angulimala. La sua crudeltà era scolpita nel suo stesso nome, perché Angulimala in lingua pali significa "collana di dita". Le dita erano quelle dei malcapitati che uccideva, e che a quanto pare usava come trofeo, mettendosele al collo.

Un mattino il Buddha, dopo aver fatto il suo giro per chiedere l'elemosina, mangia qualcosa, poi prende ciotola e mantello e si incammina verso Angulimala. I pastori lo vedono e cercano di avvisarlo. Via di la! Lì c'è Angulimala! Il Buddha procede tranquillo. In silenzio.

Come una bestia feroce, Angulimala fiuta la preda, la segue e fa per aggredirla. Ma questa volta accade qualcosa di strano. Per quanto corra, non riesce a raggiungere il Buddha, che invece continua a camminare tranquillo. Allora Angulimala si rivolge al Buddha e gli ordina di fermarsi. E il Buddha risponde senza scomporsi: "Io mi sono fermato, Angulimala, fermati anche tu". Il povero Angulimala resta confuso. Lui corre, il Buddha cammina

piano; che vuol dire che il Buddha si è fermato e lui no? Il Buddha glielo spiega. Secondo le fonti glielo spiega in versi, ma noi possiamo dubitare della cosa, senza che cambi granché. Io, dice, mi sono fermato per sempre perché mi astengo da ogni forma di violenza; tu invece sei senza freni verso ciò che vive.

Queste parole hanno un effetto profondo su Angulimala. Comprende che non sono parole come le altre, che contengono un insegnamento profondo, e che quell'insegnamento è per lui. Commosso, getta le sue armi, rende omaggio al Buddha e, impegnandosi a rinunciare per sempre alla violenza, gli chiede di ordinarlo monaco. Il Buddha lo prende con sé e ne fa uno dei suoi principali discepoli. Secondo le fonti buddhiste, Angulimala diventerà un arhant, uno che ha raggiunto l'illuminazione.

Dalle fonti veniamo a sapere anche un'altra cosa importante. Come è facile intuire, Angulimala è un nome d'arte, per così dire. Ora senti un po' quale era il suo vero nome: Ahimsaka. Ahimsa vuol dire non-violenza. Ahimsaka significa il Nonviolento. O, se preferisci, l'Innocente.

Penso che all'origine di questa storia improbabile ci sia un apologo raccontato dal Buddha, che poi i suoi discepoli hanno trasformato in storia. Il Buddha voleva forse raccontare la storia di un uomo che torna a casa. La casa rappresentata dal suo nome. Angulimala si è convertito al bene perché fin dall'inizio era buono. E non è questo forse il caso di tutti? C'è forse un fondo di bontà in ognuno di noi, al quale possiamo tornare in qualsiasi momento. Non so se questo è vero, non ci giurerei. So che è bello crederlo, e se proprio vogliamo credere

a qualcosa, meglio credere a questo che ad altro. Non escludo che credere in questa originaria bontà possa effettivamente rendere il mondo migliore.

C'è un'altra cosa singolare nel sutra che parla di Angulimala. Ormai monaco, anzi venerabile, Angulimala una mattina torna dalla questua e racconta al Buddha di aver assistito ad una scena che lo ha commosso e turbato: una donna stava dando alla luce un bambino deforme.[18] Il Buddha lo incita a tornare dalla donna. Dovrà dirle che da quando è nato lui, Angulimala, non ha intenzionalmente tolto la vita a nessun essere vivente. Angulimala è perplesso. Non si tratterebbe di dire il falso? Non è forse stato un assassino? Il Buddha tuttavia insiste, e Angulimala non può che obbedirgli. Torna dalla donna, le dice quella che gli sembra una menzogna, e scopre che quelle parole hanno un effetto miracoloso: il bambino guarisce.

Ci sono diversi modi di interpretare questa storia. La prima è che Angulimala non ha detto il falso perché la sua vera nascita è avvenuta quando ha incontrato il Buddha e si è convertito. Da allora non ha ucciso nessun essere vivente; e quello che ha fatto prima non conta. Una diversa interpretazione può venire dalla considerazione dell'avverbio: intenzionalmente. Angulimala ha certo ucciso molta gente, ma si può dire che lo abbia fatto intenzionalmente? Conosceva il bene, in modo da potergli preferire il male? E se non lo conosceva, era davvero intenzionale il suo fare il male? Chi conosce il bene, non

18 *Angulimalasutta*, Majjhima Nikaya, 86, in RB1, pp. 488-489. Claudio Cicuzza, autore della traduzione di questo sutra, intende che la donna stava dando alla luce un figlio deforme; secondo altri traduttori si trattava (più plausibilmente) di un parto podalico.

può che fare il bene, dirà Socrate qualche anno dopo la morte del Buddha.

È possibile forse una terza interpretazione, secondo la quale Angulimala è innocente, non ha fatto del male, pur avendo ucciso. O, detto altrimenti: pur avendo ucciso, non ha davvero ucciso. Torneremo sulla questione, credo, quando ti parlerò del *Sutra del Cuore*.

Mendicanti

Soffermiamoci su un particolare dell'ultimo racconto. Il Buddha, abbiamo visto, si sveglia e fa il suo giro mattutino per chiedere l'elemosina. Stando alle fonti, la vita quotidiana del Buddha consisteva di queste tre cose: chiedere l'elemosina, meditare e dare insegnamenti. L'arte orientale è piena di raffigurazioni del Buddha impegnato negli altri due atti quotidiani – il Buddha che medita e il Buddha che insegna – ma non mancano anche, benché meno diffuse, immagini del Buddha con la sua ciotola per la questua.

Sappiamo che alcuni dei più grandi rappresentanti della nostra specie si sono procurati da vivere con questa attività; altri invece hanno ritenuto moralmente doveroso il lavoro. Tolstoj, ad esempio, benché molto ricco, decise di dedicarsi ai lavori più umili, e Gandhi, che da Tolstoj imparò moltissimo, riteneva che ognuno, indipendentemente dal suo lavoro e dalle sue inclinazioni, dovesse dedicare una certa quantità di tempo al lavoro manuale; per dare l'esempio si impegnò a filare all'arcolaio. Entrambi pensavano che fosse un modo per combattere l'ingiustizia sociale. Se c'è chi si occupa del lavoro intellettuale, senza alcuno sforzo muscolare, ci sarà anche chi, impegnato in un lavoro solo muscolare, si vedrà preclusa la via verso qualsiasi attività intellettuale e culturale. Era la via per rimescolare, per così dire, le classi sociali. D'altra parte sia Tolstoj che Gandhi avevano grande ammirazione per il Buddha. Nessuno dei

due era buddhista. Tolstoj era un cristiano che in realtà non credeva nella divinità del Cristo, ma cercava di mettere in pratica il Vangelo; Gandhi era un hinduista, ma considerava (sbagliandosi, credo) il buddhismo nulla più che una corrente dell'hinduismo, e quindi venerava il Buddha al pari, o quasi, delle grandi figure della sua religione.

Perché il Buddha non lavorava? In realtà, se valutassimo la sua giornata con i canoni attuali, dovremmo dire che un lavoro il Buddha l'aveva. Si dedicava all'insegnamento, e l'insegnamento oggi è un lavoro retribuito. Oggi sarebbe un insegnante di filosofia, o qualcosa del genere. Bisogna aggiungere che il Buddha non aveva alcuna necessità reale di procurarsi da mangiare. Aveva molti estimatori, e molti di loro erano ricchi e potenti: con molto piacere lo avrebbero ricoperto di ogni bene e si sarebbero occupati a vita del suo sostentamento.

Perché allora usciva ogni mattina per il suo giro di questua?

Per noi è difficile capire il tipo di rapporto che si creava nell'India dell'epoca tra un asceta che chiedeva l'elemosina e chi gli donava qualcosa. Non manca però nella nostra cultura qualcosa di simile. Francesco d'Assisi praticava la questua, e così i suoi frati. Lo faceva perché, seguendo il Vangelo, considerava la povertà una virtù e la ricchezza un pericolo. La sua vita ha qualcosa in comune con quella del Buddha: anch'egli aveva conosciuto nella infanzia e prima giovinezza la ricchezza, benché fosse figlio di un semplice mercante, e non di un re. Nell'esperienza di Francesco c'è anche qualcosa che manca al Buddha: la guerra. Il Buddha sa che esiste

il male nelle forme della malattia, della vecchiaia e della morte. Francesco sa che c'è il male nella forma atroce della guerra, della morte inflitta all'altro essere umano, ridotto a nemico da sopprimere. Dopo la conversione, Francesco compie l'atto fortemente simbolico di spogliarsi dei suoi vestiti e consegnarli a suo padre. Entra nudo e povero nella vita spirituale. Ed era esattamente quello che avveniva, e in parte ancora avviene, in India. Vivere di elemosina gli consente di mantenersi in questa condizione di povertà. A dire il vero, poveri – molto poveri – erano anche i lavoratori della terra, e se si fosse fatto loro compagno forse avrebbe messo ugualmente in pratica il Vangelo; forse lo avrebbe realizzato anche meglio. E d'altra parte sappiamo che vivendo di elemosine si può diventare anche molto ricchi, come è successo a non pochi frati del suo ordine, cosa che è improbabile maneggiando una zappa.

Fin dall'antichità, gli indiani hanno individuato quattro *purushartha*, gli scopi della vita umana. Il primo è il *dharma*, vivere praticando tutti i propri doveri, compresi quelli, che sono molti, legati alla propria casta, in modo da contribuire all'ordine dell'universo; il secondo è *artha*, la prosperità economica, il successo, il benessere; il terzo è *kama*, il piacere sensuale e sessuale, le emozioni, il godimento anche estetico; il quarto è *moksha*, la via della liberazione. Ognuna di queste vie, compresa quella del piacere, è legittima nel contesto indiano, ma ognuna ha sue specificità, ed è importante non confonderle. Il lavoro appartiene all'uomo che segue la via del dovere o quella del successo. Chi segue la liberazione deve mostrare anche esteriormente la sua alterità. Non ha fami-

glia, non ha legami; va a vivere nella foresta. È ai margini della società, ma al tempo stesso ne è in qualche modo il centro.

La parola mendicante deriva da *menda*, ossia difetto. Nella società occidentale chi, al di là dei motivi religiosi, chiedeva l'elemosina, lo faceva perché qualche difetto o malattia gli impediva di lavorare ed essere produttivo. Di qui, anche, il senso spregiativo del termine. Nel caso del Buddha e di Francesco, abbiamo qualcosa di diverso. Il mendicante non ha una menda, ma al contrario ha una perfezione che l'uomo comune non ha. Sta ai margini della società, ed anche questo fa parte della sua perfezione, della sua purezza, perché la sua posizione gli consente di considerare con distacco le faccende umane. E questo sguardo dal margine è considerato prezioso dalla società: per questo fare l'elemosina a un asceta è considerato un gesto particolarmente meritorio.

La società capitalistica non ha più bisogno di sguardi altri. È una società che ha tutto ciò che occorre per essere felici, o almeno così crede. Le vie della vita si sono ridotte: artha e kama. Successo e piacere. Non occorre alcuna liberazione. E il mendicante non ha alcuna verità, alcuno sguardo da consegnarci.

Miracoli

Passeggiando lungo la spiaggia tra Crotone e Sibari, una mattina Pitagora si imbatte in alcuni pescatori che stanno spingendo la barca in mare. Per impressionarli o per giocare un po' dice loro che è in grado di prevedere quanti pesci prenderanno. I pescatori sono scettici. Giamblico, che racconta l'episodio nella sua *Vita di Pitagora*[19], non lo dice, ma sono sicuro che lo prendono anche un po' in giro, dandogli del matto. In ogni caso, si lasciano convincere a scommettere: se la sua predizione sarà esatta, faranno tutto ciò che ordinerà. Sarebbe stato bello vedere le loro facce quanto, tornati in spiaggia, contano i pesci e constatano che sono esattamente quanti aveva predetto Pitagora. Non uno di più, non uno di meno. Cosa chiederà ora Pitagora? Un altro uomo, in un altro tempo, avrebbe detto: lasciate tutto e seguitemi. Pitagora è meno esigente, si limita a chiedere di liberare i pesci nel mare, restituendo loro la vita e la libertà. Poi, affinché non tornino a casa a mani vuote, paga loro il prezzo di tutti i pesci pescati.

Un altro giorno[20] si imbatte (questa volta in Puglia) in un'orsa feroce, che ha ammazzato un bel po' di gente. La avvicina con tenerezza, l'accarezza a lungo, le dà da mangiare focacce e frutta e le fa giurare di non toccare

19 Giamblico, *Vita di Pitagora*, 8, 36, in *Summa pitagorica*, Bompiani, Milano 2012, p. 103.
20 Ivi, 13, 60, p. 121.

più alcun essere umano. L'orsa di allontana nei boschi e da allora smette di essere un pericolo.

Quest'ultimo miracolo ricorda un po' la conversione di Angulimala, che in effetti è presentato come un animale feroce, ed anticipa, diciamo così, il miracolo che farà Francesco d'Assisi con il lupo di Gubbio.

Nella storia di Angulimala abbiamo incontrato diverse cose strane. È strano, ma in fondo possibile, che un feroce criminale si converta; è strano, ed impossibile, che uno che cammina piano non sia raggiunto da uno che corre; ed è assolutamente impossibile che un bambino deforme guarisca all'improvviso. I sutra buddhisti sono pieni di queste cose: miracoli o semplici effetti speciali, diciamo così. Alcune di queste stranezze hanno una finalità pedagogica. L'immagine del Buddha che non può essere raggiunto da Angulimala è fortemente suggestiva e fa riflettere. È una immagine falsa, ma al tempo stesso conduce ad una qualche verità. La storie di Pitagora hanno una poesia tutta loro e mostrano la via della nonviolenza nei confronti del mondo animale (una via che in occidente è un sentiero appena tracciato, e per lo più accidentato). Altri miracoli sono ostentazioni di potenza e mostrano il carattere particolare del Buddha, che ha raggiunto una condizione che è superiore anche a quella degli dei.

Molta gente è affascinata dai miracoli, in molti altri invece suscitano forti imbarazzi. La teologia cristiana contemporanea ha dovuto fare i conti con i caratteri mitici del Vangelo, sempre meno proponibili in un'epoca in cui prevale una mentalità scientifica. Rudolf Bultmann, uno dei maggiori teologi del Novecento, ha parlato di

demitizzazione, e molti altri teologi, pensatori o semplici credenti si muovono nella stessa direzione.

Nel buddhismo le cose sono più semplici. È possibile eliminare tutti gli aspetti mitici e miracolistici (spesso superstiziosi) che si trovano nei testi buddhisti senza che l'essenza della dottrina, il Dharma, cambi di una virgola. Sei libero di abbandonarti al meraviglioso, di considerarlo una semplice nota di colore o di rigettarlo come una scoria da cui bisogna ripulire l'essenza del Dharma. Un problema più complesso, di cui ci occuperemo, riguarda quegli aspetti del Dharma che non appaiono giustificabili razionalmente.

La zattera

Dio è una brutta faccenda. Quando hai un Dio ti sembra di avere in mano il mondo. Il tuo io cresce a dismisura. Dio è la fonte della tua sicurezza, del tuo sentirsi a casa nel mondo. Questo da un lato ti lascia alla superficie di te stesso – non vedi il tuo nulla, il tuo vuoto; non attraversi la disperazione che ti conduce al centro di te stesso, ed oltre – e dall'altro fa di chiunque metta in discussione o minacci il tuo Dio, la tua rassicurante visione del mondo e la tua sicurezza esistenziale, un nemico. Da abbattere, se necessario. E forse è sempre necessario, perché l'abbattimento del nemico è parte integrante della costruzione del Dio-Sicurezza. È così che religioni che predicano l'amore – e un amore sconfinato, l'amore di chi risponde al male col bene – mettono a ferro e fuoco il mondo, sterminano, schiavizzano, sostengono feroci dittatori dicendoli mandati da Dio.

Avere un Dio – mi riferisco qui al Dio dei monoteismi – significa anche avere un Diavolo, un Anti-Dio. E il Diavolo non è altro che l'incarnazione, la rappresentazione metafisica di tutti i nemici, delle non-persone che è lecito massacrare in nome di Dio. Il Diavolo in occidente è, di volta in volta (e spesso insieme), l'ebreo, l'eretico, la donna, lo straniero; ed è, sempre, l'animale. Se si cercasse un Dio delle vittime, bisognerebbe cercarlo nel Diavolo.

Ma rinunciare a Dio non basta. Una religione senza Dio, in quanto religione, può essere ugualmente alienan-

te, se diventa anch'essa fonte di sicurezza, e una ragione per dividere il mondo in amici e nemici. Una ideologia laica può sostituire alla perfezione la religione, un capo politico o un partito possono prendere il posto di Dio, ed ecco che il mondo è ancora diviso in noi e loro, amici e nemici; ecco che accade ancora la violenza.

Il Buddha lo sapeva, o meglio lo intuiva: per questo raccontò ai suoi discepoli l'apologo della zattera.[21] Immaginate, disse, che un uomo si metta in viaggio, e che a un certo punto giunga davanti ad un fiume. La riva è pericolosa, non c'è ponte o traghetto. Che fare per arrivare dall'altra parte? L'uomo pensa di costruirsi una zattera. La trasporta fino alla riva, ci sale sopra e attraversa il fiume. Ora, chiede il Buddha, che farà una volta giunto all'altra riva? Sarebbe saggio se, dal momento che la zattera gli è stata utile, pensasse di caricarsela sulle spalle e continuasse così il suo viaggio? No, non sarebbe saggio. La zattera gli è servita, ma ora ha esaurito il suo compito. E va lasciata lì, presso la riva.

Ecco, spiega il Buddha, così è la dottrina. Così è il Dharma. È uno strumento, un mezzo che serve per attraversare il fiume della vita. Devi usarlo, ma non devi attaccarti ad esso. Questo insegnamento, preso sul serio (ma non sono troppi i buddhisti che lo prendono sul serio), sradica qualsiasi violenza religiosa. Per comprenderlo a fondo bisogna considerare la particolare concezione buddhista della verità.

21 *Alagaddupamasutta*, Majjhima Nikaya, 22, in RB1, p. 239.

Kusala

Al tempo del Buddha l'India era tutto un fremere di discussioni, analisi, polemiche riguardanti la liberazione. La tradizione aveva codificato una visione del mondo centrata sulla dottrina del karman, sul sacrificio, su una complessa visione del Divino, sull'autorità dei testi sacri (i Veda) e, dal punto di vista sociale, sul sistema della caste. Contro questo sistema religioso e ideologico si ergevano gli shramana, al tempo stesso mendicanti, asceti, filosofi e capi religiosi, con al seguito centinaia, spesso migliaia di seguaci, e in competizione tra loro. Il più noto, oltre il Buddha, è Mahavira, il fondatore del jainismo, la religione della nonviolenza. C'erano poi Ajita Kesakambali, materialista ed ateo, che a quanto pare se ne andava in giro con un abito fatto di capelli umani, e che negava la vita dopo la morte, Makkhali Gosala, fondatore della religione degli ajivika, che sosteneva che la liberazione giunge per tutti alla fine di un ciclo cosmico, indipendentemente dalle azioni compiute, e Sanjaya Belatthiputta, che negava la possibilità stessa di conoscere la verità. Noi occidentali consideriamo Pirrone di Elide il fondatore dello scetticismo, e per quanto gli scettici non abbiano troppi seguaci, riteniamo lo scetticismo una delle espressioni della libertà intellettuale che dai tempi di Atene si è sviluppata sul nostro continente. Sappiamo però che Pirrone fu in India al seguito di Alessandro Magno, e che lì incontro i ginnosofisti, sapienti nudi, dai quali imparò molto. Se non fossimo così orgogliosi della

nostra originalità filosofica, prenderemmo in considerazione l'ipotesi che Pirrone abbia imparato lo scetticismo dai seguaci di Sanjaya, o anche dai suoi oppositori.

Da quanto s'è detto sulla zattera, si direbbe che anche il Buddha sia uno scettico. Se la dottrina è uno strumento vuol dire che non è vera, o almeno che non ha una sua verità intrinseca. Ma nulla è più lontano dal pensiero del Buddha della affermazione che non esiste la verità, o che tutte le tesi sono sullo stesso piano. Il suo punto di partenza è la constatazione dell'esistenza della sofferenza. Essa è una verità che nessuno può negare, che ognuno può verificare da sé. Verificabile anche, ma in modo diverso, è l'altra verità centrale del Dharma, quella della possibilità di liberarsi da questa sofferenza, dal disagio che caratterizza la nostra condizione. Tra l'una e l'altra, tra la verità della sofferenza e la verità della liberazione, c'è un percorso che è simile a quello del malato verso la sua guarigione. In questo percorso la categoria fondamentale non è quella di vero, opposto a falso, ma quella di salutare (*kusala*) opposto a non salutare (*akusala*). È questo il criterio per distinguere una teoria dall'altra, una convinzione dall'altra, una affermazione dall'altra. A cosa conduce? Ci orienta verso la fine della sofferenza o è a sua volta causa e origine di sofferenza? Serve alla liberazione oppure la ostacola?

Qui

Uno degli argomenti più frequenti dei credenti è quello della causa: tutto quello che esiste ha una causa, dunque anche il mondo deve averne una. È un argomento che Kant ha fatto a pezzi nella *Critica della ragion pura*, ma i credenti sono troppo impegnati a credere per leggersela. Una obiezione semplice è che, affinché si possa dire che una cosa ha una qualche causa, o perché si possa indagare quale ne è la causa, si debba prima sapere cos'è quella cosa. Se una cosa è indistinta, confusa, vaga, è sciocco interrogarsi sulla sua causa; prima occorre averne una visione chiara. Ci si aspetterebbe quindi dai credenti una grande passione per la chimica, la biologia, la fisica, l'astronomia, ossia quelle scienze che si sforzano di indagare la realtà. E invece nulla. Non ne vogliono sapere. Perché in fondo a loro non importa granché capire l'universo e la sua origine, il perché e il percome delle cose. A loro importa non sentirsi soli nell'universo, sapere che all'origine di tutto c'è un Padre premuroso, pronto a soccorrerli in ogni occasione. Il Dio creatore fa parte di una narrazione che comprende anche una promessa, la promessa per eccellenza: la vita dopo la morte. La morte sarà solo un passaggio, dopo ci sarà la liberazione. Certo, c'è anche la prospettiva dell'inferno per alcuni, ma in fondo nessuno crede davvero di meritarlo (e intanto prova una gioia colpevole al pensiero di vedervi marcire il suo nemico), e del resto non è poi così difficile conquistarsi

il paradiso: basta pentirsi del male fatto, confessarlo, avere fede. E non farsi troppe domande.

Immaginiamoci in paradiso. I più grossolani vedranno un giardino all'italiana, magari con qualche costruzione in stile classico, mentre i più raffinati si figureranno un ambiente rarefatto, con strutture minimaliste e linee purissime. I più colti avvertono che il paradiso è soprattutto una condizione interiore, uno stato dell'anima. E allora chiediamoci: come immaginiamo *noi stessi*, in paradiso? Come saremo *dentro*? Saremo felici, assicurano. Ma perché? Non avremo, certo, le mille preoccupazioni della vita quotidiana, i problemi del lavoro e dei soldi, l'ansia derivante dall'invecchiamento e dalla paura della morte. Ma molte delle nostre sofferenze nascono da altro: il nostro rapporto con gli altri e con noi stessi. Come sarà in paradiso? Non avremo ancora le sofferenze che nascono dall'urto inevitabile con gli altri? E non saremo ancora delusi da noi stessi, annoiati da noi stessi, stanchi di noi stessi? Se così fosse, la prospettiva della vita eterna apparirebbe inquietante. Ma così non è, così non può essere. Se esiste il paradiso, non è altro che il luogo, la dimensione dell'essere in cui noi siamo altro da quel che siamo. In cui siamo capaci di felicità.

Ora, non c'è alcun bisogno del paradiso, se si tratta di questo. Se il paradiso è la dimensione dell'essere altro da quel che siamo, possiamo fare di questo stesso mondo il nostro paradiso. Possiamo essere qui ed ora altro da quel che siamo. È per questo che interrogarsi sull'origine dell'universo, su Dio, sull'anima non serve.

Il silenzio

Come Socrate e Gesù, il Buddha non ha scritto nulla. Ha parlato però tantissimo. I suoi discorsi, che sono stati messi per iscritto molto tempo dopo la sua morte, sono contenuti in decine e decine di sutra. La prima lettura di un sutra buddhista non è una esperienza piacevole: vi si trovano ripetizioni infinite, in qualche caso davvero esasperanti; solo con il tempo scopri dietro quelle ripetizioni sia il rigore del ragionamento che la leggerezza della poesia. È facile capire il perché di quelle ripetizioni. Dal momento che le sue parole dovevano essere ricordate, nei suoi discorsi il Buddha con ogni probabilità usava quello stesso stile ripetitivo. Nei testi troviamo spesso, alla fine del discorso, dei versi che servono come sintesi; non escludo che il Buddha concludesse davvero così i suoi discorsi. L'intero discorso poteva essere memorizzato, nei suoi dettagli, da alcuni che erano incaricati di conservarne memoria, mentre i versi finali potevano essere ricordati da tutti, come essenza dell'insegnamento. È anche per questa ragione che nella dottrina buddhista si trovano molte enumerazioni: le quattro nobili verità, il nobile ottuplice sentiero, i dodici anelli dell'origine interdipendente, e così via.

Tutto quello che ha detto il Buddha, o quasi, rientra in qualche enumerazione. Non solo: vi rientra anche quello che il Buddha non ha detto. Perché, per fortuna di quelli che avevano il compito di tramandare le sue parole, il Buddha a volte taceva. Non era un silenzio

qualsiasi, naturalmente. Era il *nobile silenzio* del Buddha[22]. Come abbiamo visto, l'insegnamento buddhista ha un carattere pratico, si occupa della sofferenza e dei modi di superarla. Il Buddha restava in silenzio ogni volta che qualcuno faceva una domanda che non aveva a che fare con questo: capire la sofferenza e superarla. La tradizione individua quattordici domande cui il Buddha si rifiutava di rispondere. Riguardano quattro temi: il tempo, lo spazio, il sé e la morte. Il mondo è eterno? Non è eterno? È sia eterno che non eterno? Non è né eterno né non eterno? Il mondo è finito? Non è finito? È sia finito che non finito? Non è né finito né non finito? Il sé è identico al corpo? Non è identico al corpo? Il Tathagata (il Buddha) esiste dopo la morte? Non esiste? Esiste e non esiste? Né esiste né non esiste?

Quasi sicuramente questioni del genere, con le loro formulazioni un po' bizantine, erano correnti all'epoca e facevano parte del dibattito filosofico. Restando in silenzio il Buddha prende le distanze da questo modo di affrontare i problemi. Non per disprezzo della ragione, né per rifiuto del confronto e del dialogo: in decine di sutra lo vediamo impegnato a ragionare (e a ragionare in modo raffinatissimo) e a discutere. Non si tratta nemmeno di un tentativo di custodire qualche mistero, di indicare qualcosa di indicibile, e perciò sacro. Più semplicemente, il Buddha ha presente il rischio di una ragione compiaciuta di sé stessa, che elabora teorie alle quali si legano definizioni di sé (eternalisti, nichilisti,

22 *Culamalunkyasutta*, Majjhuima Nikaya, 63, in RB1, pp. 223 segg.; *Anandasutta*, Samyutta Nikaya, 4.10.10, RB1, pp. 203-4.

materialisti, spiritualisti ecc,): tutte forme di attaccamento che alimentano quella sofferenza da cui bisogna liberarsi.

Fa' attenzione: tra le questioni senza risposta, perché inutili, c'è anche quella riguardante la vita del Buddha dopo la sua morte. Esiste il Buddha, ora? Esiste ancora, in qualche forma? Esiste ancora, da qualche parte, o è diventato nulla? Che importa? Cosa ha a che fare con il qui ed ora della mia sofferenza?

Verificare da sé

Il nobile silenzio del Buddha ha un'altra conseguenza positiva. Rifiutandosi di parlare di questioni che esulano dal cammino della liberazione dalla sofferenza, libera per così dire un campo di conoscenza, lasciandolo agli specialisti. Il buddhismo non ha rinunciato ad elaborare una sua visione dell'universo, e tuttavia si tratta di una concezione che resta alla periferia del Dharma: non è essenziale per la liberazione. Il mondo è eterno? È infinito? Quando e come è cominciato? A queste domande altre religioni danno risposte sicure, e si tratta di risposte che fanno parte integrante della dottrina. Risposte che, inevitabilmente, sono entrate in conflitto con quanto la scienza veniva scoprendo. Il risultato è stato lo scontro tra scienziati e poteri religiosi che, poiché la verità di per sé non ha alcuna forza per imporsi sull'errore, se quest'ultimo ha dalla sua la maggioranza, è stato tutto a svantaggio degli scienziati. In una società secolarizzata la situazione si è rovesciata: sono ora i monoteismi in difficoltà, poiché convinzioni secolari si sono dimostrate inconsistenti alla luce della conoscenza scientifica. Ciò costringe ad una difficile reinterpretazione della tradizione e dei testi sacri, che cerchi, ad esempio, di conciliare la dottrina creazionista con la teoria di Darwin. Ma non manca chi continua a guardare con sospetto la scienza.

Che l'universo sia nato con il Big Bang, o sia stato creato, o provenga da un altro universo, che sia finito o infinito, o né finito né infinito, che proceda verso un or-

dine finale o si sviluppi senza alcuna ragione apparente: sono tutte questioni indifferenti per il buddhismo. Non mancano, in realtà, conoscenze scientifiche che potrebbero mettere in crisi il Dharma. Se si potesse dimostrare scientificamente – in questo caso basterebbe una scienza come la statistica – che l'essere umano non soffre, che la sofferenza è stata debellata grazie al capitalismo, che ha instaurato la società del benessere, il Dharma diventerebbe inutile. Se si potesse dimostrare che i fenomeni non sono, come insegnava il Buddha, impermanenti, interdipendenti e privi di identità propria, andrebbero giù anche gli altri capisaldi della interpretazione buddhista del mondo. Ma allo sguardo dello scienziato il mondo appare esattamente come ce lo mostra il buddhismo, con gli strumenti analitici e concettuali del tempo in cui è nato e si è sviluppato: una fitta rete di fenomeni interdipendenti, nella quale la solidità delle cose e dei corpi si scioglie nella complessità dei processi fisici e chimici.

Tra gli attributi del Dharma c'è quello di essere *ehipassiko*, ossia tale da poter essere verificato da ognuno. Negli ultimi giorni della sua vita, in un momento di miglioramento della sua malattia – ma è ancora stanco e sofferente: il suo corpo, dice, è tenuto insieme dalle bende come un carro dalle cinghie – il discepolo prediletto Ananda gli chiede di dare ultime istruzioni alla comunità dei monaci prima di estinguersi nel nirvana definitivo. Il Buddha è sorpreso. Ha dedicato ai suoi monaci tutta la vita. Cos'altro gli chiedono ancora? Tutto quello che aveva da insegnare lo ha insegnato. Io, dice, non ho creato una dottrina esoterica ed una dottrina essoterica, una dottrina per pochi e una per molti. I miei non sono gli

insegnamenti di un *acariyamutthi*, un "maestro dal pugno chiuso", dice[23]. Un insegnamento chiaro, aperto, verificabile, senza nulla di esoterico, misterioso, fideistico, era quello che il Buddha intendeva dare ai suoi discepoli e al mondo. Non sempre gli sviluppi del buddhismo lontano dalla sua terra di origine rispetteranno questi tratti iniziali.

23 *Mahaparinibbanasuttanta*, Digha Nikaya, 16, Seconda sezione, 32, in RB1, p. 1140.

La felicità

Qualche pagina fa ho parlato di felicità. Ho detto che il paradiso è la condizione in cui siamo capaci di felicità. Rileggendomi, provo qualche imbarazzo. È l'imbarazzo che sempre mi suscita l'uso della parola felicità, come l'uso di altre parole – ad esempio, libertà – cui pure non riesco a rinunciare, e che anzi considero importanti.

Molte persone ritengono che la felicità sia il vero scopo della vita. Un tempo questa felicità veniva pensata come un obiettivo sociale: si desiderava, si lottava per una società in cui nessuno sarebbe stato infelice e ad ognuno sarebbe stata aperta la porta della felicità. I testi che ne parlano, scritti per lo più nell'Ottocento, hanno un fascino particolare. Si avverte lo slancio di una umanità che sta dominando sempre più la natura con la forza della ragione e della scienza, e sente di poter fare lo stesso con la società. È il periodo in cui nasce la sociologia. Il fondatore, August Comte, assicura che grazie alla nuova scienza della società sarà possibile realizzare un sistema sociale perfetto. Altri, come gli anarchici, pensano che questo non sarà possibile senza una lotta che metta fine allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e liberi la classe proletaria dall'oppressione della borghesia. La società è in fermento, ma tutti sono ottimisti riguardo al futuro.

Nel Novecento gradualmente l'utopia si converte in distopia. Quando pensano al futuro, gli scrittori non immaginano società perfette come l'Icaria di Étienne Cabet o Nowhere di William Morris, ma incubi totalitari,

peraltro già ampiamente realizzati dai diversi regimi del secolo. Sul finire del Novecento il capitalismo si è imposto come sistema sociale ed economico vincente. La sua vittoria è stata talmente completa, che oggi si presenta come l'unico sistema possibile: come la forma stessa della realtà.

Come il comunismo, il capitalismo promette la felicità universale. Diversamente dal comunismo, non ha bisogno – almeno fino a un certo punto – di imporsi con la violenza e la soppressione del dissenso. Ciò che lo rende straordinariamente efficace è la sua capacità di assorbire qualunque opposizione. Il capitalismo è quel sistema in cui tutto, compreso lo stesso essere umano, è merce; tutto può essere venduto e comprato. In questo sistema, anche l'opposizione diventa una merce come le altre. Se ha successo, ha mercato. È come dover fare a pugni con un avversario che, appena lo tocchi, ti trasforma e ti fa diventare come lui.

La felicità in una società capitalistica ha quattro caratteristiche. La prima è che, appunto, è una cosa che si può comprare e vendere. Se la gente pensasse di poter essere felice senza possedere una certa quantità di beni, il sistema crollerebbe. Se entri in una qualsiasi libreria, trovi diversi libri che sostengono proprio questo: che bisogna vivere con poco, riscoprire le cose semplici, eccetera. Non sono i libri più venduti, ma hanno un loro mercato. Non cambiano nulla, ma da un lato producono ricchezza, dall'altro danno a chi li legge l'impressione di fare qualcosa per smarcarsi dal sistema.

La seconda caratteristica è l'individualismo. Nella società capitalista ognuno pensa per sé. I legami sociali si

sono via via allentati, la comunità ha lasciato il posto a sistemi sociali fondati sull'utile, sullo scambio, sul vantaggio reciproco. Nella migliore delle ipotesi, la socialità di estende al proprio cerchio famigliare; raramente va oltre. Quando pensa alla felicità, il membro di una società capitalista non pensa più a una società felice, sia perché il capitalismo stesso si presenta come la realizzazione in terra della maggiore felicità possibile (e del resto cosa desiderare di più?), sia perché gli hanno insegnato che è antieconomico occuparsi nientemeno che del sistema sociale. Pensi a sé, ai suoi. Ai propri figli e alla pensione, se proprio vuole pensare al futuro.

La terza caratteristica è che la felicità è legata alla sensazione. Al piacere. Una vita felice è una vita nella quale è possibile ottenere una quantità soddisfacente di sensazioni piacevoli. In cui ciò che è spiacevole viene progressivamente combattuto e debellato. La vita quotidiana diventa facile grazie ai mille rimedi pubblicizzati ogni giorno dalla televisione, e l'industria del turismo ti porta in qualsiasi momento nei posti che più desideri, se hai i soldi per pagare.

Se hai i soldi. Sei felice (o ti illudi di esserlo) se hai i soldi. Uno dei problemi del sistema è che non tutti hanno i soldi. Molti non ne hanno abbastanza, molti non ne hanno affatto. Per quanto siano molti, sono poco visibili, sia perché il sistema si fonda sulla ossessiva ripetizione di messaggi rassicuranti (tutto è bello, colorato, profumato, sensuale e alla mano), sia perché chi non ce la fa, diversamente dal passato, non pensa di essere vittima di ingiustizia, non sente di subire una oppressione o uno sfruttamento. Queste sono cose della società di un tem-

po. In una società felice, chi non ha i soldi è colpevole. È uno che non è abbastanza in gamba per partecipare alla festa comune. E dunque si vergogna. Non bisogna nemmeno sforzarsi più di tanto per nasconderlo. Si nasconde da solo.

Un altro problema del sistema è che, anche indipendentemente dai soldi, molte persone sono infelici. Terribilmente infelici. E tra queste anche molte persone ricche. Per constatarlo basta considerare quante persone soffrono di una malattia terribile come la depressione, che nei paesi più ricchi, ad avanzata economia capitalista, giunge a colpire tre persone su dieci. Anche in questo caso, però, l'infelicità non è un problema politico, ma una questione individuale. Se soffri, in un sistema che ti offre tutto quello che occorre per essere felice, vuol dire che hai un problema tu. Non la società. Devi solo curarti. Tutto andrà bene.

In un sistema in cui la felicità è strillata ad ogni angolo, e in cui la gente si sente in colpa per non essere felice, chiunque indichi una qualche via per giungere alla felicità è destinato ad avere successo. Soprattutto vanno di moda quei sistemi che fanno appello a qualche forma di riequilibrio. Perché è diffusa la convinzione che tutto il male che soffriamo nasca da qualche squilibrio, da qualche disarmonia che abbiamo in noi, e che tutto andrà a posto se riusciamo a mettervi mano. Buona parte del successo del buddhismo in occidente è dovuto a questa convinzione. Con un po' di meditazione, con un po' di saggezza buddhista riusciremo a far andare le cose.

Nella società del benessere – e questa è la quarta caratteristica – nulla è davvero difficile. Non lo è prepa-

rarsi da mangiare (basta aprire una scatoletta), non lo è nemmeno diventare felici. Le farmacie hanno una offerta notevole di rimedi; se non ci si fida, è possibile ricorrere ai rimedi alternativi delle medicine naturali. Se non si ama il genere, si può leggere qualche manuale per una vita sana o di auto-aiuto psicologico. E qualcuno può sfogliare un manuale di saggezza orientale.

Il buddhismo non c'entra molto con questo tipo di felicità. Il modo in cui il Buddha pensava la felicità ha poco in comune con la felicità capitalista. Non è, se non altro, facile, alla mano, pronta all'uso. Richiede uno sforzo continuo, un esercizio costante. E, soprattutto, non ha molto a che fare con le sensazioni piacevoli.

Il fuoco

La casa sta andando a fuoco. L'uomo assiste alla scena con terrore: dentro ci sono i suoi figli che stanno giocando, senza ancora accorgersi delle fiamme che avvolgono tutto. Pensa di entrare nella casa e portarli fuori uno alla volta, ma ha paura di non riuscire a salvarli tutti. Sono bambini, amano giocare, correre di qua e di là: può essere che, ignari come sono del pericolo, non gli credano. Ma ha un'idea. Entrerà in casa e dirà ai suoi bambini che fuori, proprio davanti alla casa, c'è per ognuno di loro un gioco magnifico. Pare di vederli i bambini che si precipitano fuori dalla casa alla ricerca dei loro nuovi giocattori, mettendosi in salvo senza saperlo.

La storia è raccontata nel *Sutra del Loto*, uno dei sutra più importanti del buddhismo mahayana. I giocattoli che il padre promette ai bambini sono, per la precisione, dei carri. Carri di diversi tipi, trainati da capre, da buoi, da gazzelle. La storia aggiunge anche che, una volta portati fuori i bambini, l'uomo dà loro non i diversi carri che aveva promesso, ma un solo carro meraviglioso. Non è un caso che i giocattoli promessi siano dei carri: alludono ai veicoli, le diverse correnti del buddhismo che, secondo l'insegnamento di quel sutra, confluiscono nel Grande Veicolo del buddhismo mahayana. Ma non è di questo che voglio parlarti ora, bensì del fuoco. Come avrai capito, i bambini della storia siamo noi, e la casa in fiamme è il mondo in cui viviamo. Il Dharma è il mezzo utile per uscire dalla casa in fiamme; contiene in sé qual-

cosa di strumentale – un dolce inganno, per così dire – ma anche molta verità: perché reale, vero, incalzante è il pericolo.

Il *Sutra del Loto* è stato scritto probabilmente agli inizi dell'era volgare, e quindi diversi secoli dopo la morte del Buddha storico, ma la metafora del fuoco si trova già in uno dei più suggestivi discorsi di Siddhartha. Che comincia così: *Sabbam bhikkave adittam*, "O monaci, tutto brucia"[24]. Ma cosa brucia? Cosa è questo tutto? A bruciare ora non è la casa del mondo; l'incendio, se possibile, è anche più terribile. A bruciare siamo noi. A bruciare, spiega il Buddha, sono tutte le nostre sensazioni. Bruciano i suoni, bruciano gli odori, brucia la vista, brucia il gusto. Brucia il tatto. E brucia la mente stessa, bruciano i pensieri, brucia la coscienza.

In che modo bruciano i nostri sensi? In che modo bruciamo noi? Bruciamo di desiderio, e questa non è una cosa difficile da capire: desiderio ed ardore sono normalmente associati anche in occidente. Nel buddhismo il desiderio è *raga*, ed è uno dei tre veleni, le tre cose che costituiscono la radice della nostra sofferenza. Un'altra è *dosa*, che è il contrario di *raga*: l'odio, l'avversione. Ed anche il legame tra odio e fuoco è una cosa non così estranea al nostro modo di vedere. Si brucia di rabbia, di ira, di odio non meno che di desiderio. Il terzo veleno è *moha*, che potremmo tradurre con stupidità, ignoranza. Di per sé non sembra che abbia molto a che fare con il fuoco – possiamo figurarci uno stupido perfettamente tranquillo – ma nella visione buddhista è

24 *Adittasutta*, Samyutta Nikaya, 32.58, in RB1, p. 423.

proprio la stupidità, l'ignoranza della realtà delle cose, a rendere possibile il fuoco del desiderio e il fuoco dell'avversione.

Come spegnere questo incendio che brucia dentro di noi, che brucia noi stessi?

Il disincanto

Noi esseri umani siamo un mistero per noi stessi. È un mistero la nostra coscienza, che una volta attribuivano ad un'essenza spirituale, l'anima, e che ora sappiamo essere connessa ad un organo del nostro corpo, il cervello. Ma ci sfugge in che modo da elementi materiali come i neuroni, le sinapsi, i neurotrasmettitori, possa scaturire qualcosa di così diverso dalla materia, come la coscienza, il pensiero, l'immaginazione, la musica. È un mistero il fatto stesso che diciamo io, e che nel farlo ci distanziamo da tutto ciò che pure ci costituisce. In questo momento io sto riflettendo sulle cose da dirti, che cerco di esprimere in parole il più possibile chiare; quindi muovo le mie mani sulla tastiera del computer e scrivo. Io muovo le *mie* mani e scrivo sulla *mia* tastiera. Sia la tastiera che le mani sono mie, ma ovviamente c'è una differenza notevole tra la prima e le seconde. Se qualcuno colpisse la tastiera con un martello, io non sentirei alcun dolore, mentre soffrirei molto se colpisse le mie mani. E tuttavia sono due cose che io definisco "mie", prendendo qualche distanza. Io non sono, senz'altro, la tastiera del mio computer, ma dicendo "le mie mani" io attesto anche di non essere, appunto, le mie mani. Sono un mio strumento, ma non sono me.

Una cosa più complessa riguarda l'espressione "il mio corpo". Dicendo queste parole, noi prendiamo distanza da tutta la nostra forma corporea, ma si tratta di un caso diverso da quello delle mani. Io potrei anche vivere sen-

za le mie mani, anche se con diverse difficoltà, per cui posso considerare le mani una parte di me. Ma che dire del corpo intero? Posso vivere senza tutto il mio corpo? Lo abbiamo immaginato per secoli, ma ora non crediamo troppo nella scissione tra corpo ed anima. E tuttavia continuiamo a considerare il corpo come una cosa che *abbiamo*, non come una cosa che *siamo*.

Ma anche più misterioso è il fatto che possiamo fare la stessa cosa con la parte più intima di noi stessi. Io posso dire che "il mio corpo è stanco", ma posso dire anche che "la mia mente è stanca". Ed anche qui, è evidente che se parlo di "mia mente", io non sono la mente. Io sono il possessore della mente, uno che la guarda dal di fuori e che può considerarla stanca o rilassata, confusa o leggera, piena di pensieri o concentrata.

Chi è che dice, dunque, "la mia mano", "il mio corpo", "la mia mente"? Lasciamo in sospeso la questione. Non sono sicuro, a dire il vero, che riuscirò a dirti qualcosa al riguardo. Ogni libro lascia dietro di sé un non detto (o un indicibile), e può essere che questo sia il non detto di questo libro.

Questa fuga dentro noi stessi, così misteriosa, ha però questo di positivo: noi possiamo distaccarci. Se qualcuno mi colpisse alla mano, io proverei dolore. Il dolore potrebbe essere anche molto forte, e tuttavia resterebbe il dolore della *mia* mano. Una parte di me starebbe soffrendo; ed io potrei comunque, sempre, prendere le distanze da questa sofferenza. È difficile, ma non impossibile.

Nel sutra sul fuoco che ci brucia il Buddha introduce un termine non molto usato, poi, dai buddhisti, ma che

mi sembra fondamentale per comprenderne l'insegnamento: *nibbida*. Si traduce in genere con "disincanto" o "sereno disincanto". La parola è formata da una radice negativa e dal verbo *vindati*, che vuol dire trovare, conoscere. Nibbida è la disillusione di chi non si lascia più ingannare dal gioco dell'attaccamento, di chi non cerca più nulla nel mondo. Nemmeno la liberazione dalla sofferenza.

Rinascere

C'è stato un periodo, nella mia adolescenza, in cui credevo nella reincarnazione. Nella metempsicosi, per essere preciso. Credevo che dopo questa vita ne avrei avuta un'altra, e poi un'altra, e un'altra ancora. Credevo che sarei rinato come essere umano, ma anche come animale o pianta. Questa credenza però non aveva nulla di pessimistico, come nel buddhismo. Ero convinto che questo continuo reincarnarsi avesse una logica meravigliosa. Chi aveva compiuto il male in questa vita, lo avrebbe subito nella successiva. In questo modo avrebbe compreso cosa vuol dire fare del male e si sarebbe convertito al bene. Chi aveva disprezzato la vita non umana, sarebbe rinato animale. Eccetera. In questo modo tutte le anime, attraverso un processo pedagogico cosmico inesorabile, sarebbero giunte al Bene finale. Nessuno si sarebbe dannato per l'eternità. La salvezza sarebbe stata universale. E ciò sarebbe avvenuto grazie ad una legge di cui già allora conoscevo il nome: il karman. Ciò che fa sì che l'azione compiuta in questa vita porti a dei frutti nelle prossime vite.

Benché credessi nell'amore come destinazione unica di tutti, da adolescente non ero granché capace di amare. La convinzione di possedere nulla di meno della conoscenza del senso del tutto, della vita e della morte, della sofferenza e del male, mi dava un'aria di superiorità che era poco compatibile con l'amore o anche solo con la simpatia umana.

Sono uscito da questa fase, a dire il vero abbastanza breve, riflettendo su un paio di cose. Io mi reincarnerò, rinascerò umano o animale. Bene. Ma evidentemente, se rinascessi, poniamo, volpe, non sarei proprio io, così come se mi reincarnassi in un essere umano di una società asiatica del venticinquesimo secolo. Io, la volpe e l'uomo del futuro siamo esseri diversi. *Chi* si reincarna? Evidentemente esiste una essenza al di sopra di me – chiamiamola Anima o Spirito – che è diversa dalla mia mente, dalla mia personalità, da tutto ciò che considero il mio io. Ed è questo Spirito che si reincarna, non io. Quando muoio, io muoio del tutto, non resta nulla di me in questo Spirito, che è altro da me. O forse qualcosa resta, ma non resto io. La reincarnazione non era una risposta al problema della morte. Se sopravvive altro da me, non c'è bisogno di pensare ad uno Spirito. Si può avere una fede laica nell'umanità, o qualcosa del genere, senza offendere troppo la ragione.

L'idea del karman esercita una attrazione quasi irresistibile. Ai tempi dei Buddha, sembra essere la vera questione filosofico-religiosa sul tavolo. Non l'esistenza o meno di Dio, o degli dei, bensì la realtà del karman. Come funziona? È possibile sfuggirgli? E come? La questione era angosciosa, poiché a far nascere un frutto doloroso non era solo l'azione evidentemente malvagia, bensì, in alcune interpretazioni, l'azione stessa. Era come se agire, vivere nel mondo, comportasse una violenza inevitabile, che a sua volta avrebbe fatto maturare frutti dolorosi in una prossima rinascita, in una spirale di violenza e di dolore dalla quale sembrava impossibile uscire. Così non l'azione vistosamente colpevole, violen-

ta o immorale, ma l'azione stessa finiva per diventare sospetta. Nel jainismo si cerca di liberarsi da questa colpa incombente con l'ideale, che ha in sé molte cose belle, dell'ahimsa radicale, ossia l'innocenza, il non nuocere ad alcun essere vivente. Che però, dal momento che la violenza è un rischio presente in quasi tutte le azioni, finisce per condurre ad un'etica della non azione.

Il karman

La credenza nel karman ha indubbiamente una sua efficacia. Consente di rispondere a molte domande, e sono domande importanti. Qualche giorno fa ho partecipato ad un convegno sul tema della felicità. C'erano un monaco buddhista, un monaco cristiano e alcuni scienziati. Uno di loro, un fisico, durante il suo intervento ha ricordato le parole terribili di Ivan Karamazov. Perché la sofferenza di un bambino? Quale verità religiosa è compatibile con un bambino di otto anni sbranato da un cane? Quale armonia universale, quale liberazione finale può cancellare, riparare, compensare questo orrore? Nella Bibbia i bambini sono assenti. Il loro dolore non sembra un gran problema. Del resto, per molti secoli in occidente la morte dei bambini entro una certa età è stata considerata un fatto normale, e diffuso era l'infanticidio. Il problema della Bibbia è quello del giusto. Perché il giusto soffre e il malvagio prospera? Come pensare che ci sia un Dio, se nel mondo il bene appare così fragile, e il male così solido?

Il karman permette di rispondere a tutte le domande. Il bambino di otto anni è stato sbranato dal cane perché è maturato il frutto di una sua azione compiuta in una vita precedente; il politico mafioso morirà pure tranquillo nel suo letto, sazio d'anni, circondato dall'affetto dei suoi cari e dalla stima di tutti, ma la sua vita futura sarà un inferno. Tutti pagheranno tutto. E non c'è un Giudice che dall'alto guarda, considera, assolve o punisce. È un meccanismo immanente, automatico.

Vedi bene i vantaggi di questa convinzione. Il mondo diventa immediatamente sensato, morale. Tutto sembra incastrarsi perfettamente. "Se si eccettuano alcuni casi aberranti, l'uomo non è propenso al bene: quale dio ve lo spingerebbe?", scriveva Cioran nell'incipit de *Il funesto demiurgo*[25]. In questo caso a spingere al bene sono la paura e la speranza. La paura di essere puniti, in questa vita o in un'altra, e la speranza di ottenere fortuna, felicità e ricchezza se compiamo il bene. Ma c'è un lato oscuro della faccenda. Una morale fondata sulla paura o sulla speranza, vale a dire sull'utile, è una morale estrinseca, una morale da arrivisti metafisici. Soprattutto, il karman ha lo stesso effetto del peccato nell'occidente cristiano. Serve da deterrente, ma finisce per schiacciare con il suo peso l'intera esistenza. L'uomo e la donna indiani del tempo del Buddha sembrano oppressi dal karman non meno che l'uomo e la donna occidentali del Seicento dal peso del peccato.

C'è poi l'aspetto politico e sociale della faccenda. La dottrina del karman consente di spiegare il male, la malattia, quella che chiamiamo sfortuna, ma anche le differenze sociali ed economiche. Perché sono nato povero? Perché esistono in società i poveri ed i ricchi? Perché non cercare una società in cui non ci siano ricchi e poveri, ma tutti abbiano quel che è sufficiente per vivere bene? La risposta in questo caso è che i ricchi godono delle ricompense per il bene fatto, i poveri scontano invece il male compiuto in una vita precedente. È giusto così.

25 E. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 1986, p. 11.

In tutte le religioni c'è un germe rivoluzionario, poiché esprimono sempre, in qualche modo, una smisurata insoddisfazione verso l'esistente e un desiderio ancora più smisurato di una trasformazione radicale. Ma in tutte le religioni c'è anche, ed è in genere predominante, il germe della conservazione sociale, quella che Marx chiamava ideologia. Come tutte le cose, le religioni nascono e muoiono. Molte sono scomparse: pensa al manicheismo, allo gnosticismo o agli ajivika che ho citato qualche pagina fa. Molte sono anche le religioni che non sono mai nate. Sappiamo che prima di Cristo, ad esempio, si proclamarono messia Teuda e Giuda il Galileo; in tempi più vicini a noi è stato considerato un messia dai suoi seguaci Davide Lazzaretti, che è finito ucciso dai carabinieri. Una religione si afferma grazie alla forza della fede dei suoi seguaci, ma anche (e forse soprattutto) se offre sostegno e giustificazione a un assetto politico, sociale ed economico.

A livello popolare, la dottrina del karman ispira pratiche che hanno del superstizioso, oltre a favorire la corruzione dei monaci (perché, è chiaro, dare soldi ai monasteri è uno dei modi migliori per ottenere un buon karman). A livello filosofico, è una sorta di rompicapo.

L'intenzione

Ho detto che, secondo la dottrina del karman, scontiamo nella vita o nelle vite seguenti le conseguenze delle nostre azioni negative, così come otteniamo la ricompensa per quelle positive. Ho dimenticato di dirti che la punizione o retribuzione può avvenire anche in un inferno o in un paradiso. Il buddhismo ha, riguardo all'inferno (anzi, agli inferni), una fantasia non minore di Dante Alighieri. Per essere precisi bisognerebbe chiamarli purgatori, perché sono transitori e servono a scontare le colpe per poi tornare ad incarnarsi in una forma terrena. Il termine pali è *niraya*. In questi purgatori buddhisti è possibile essere arrostiti, impalati, schiacciati, fatti a pezzi per diverse migliaia di anni. Una particolarità del buddhismo è che esistono anche paradisi freddi, nei quali gli esseri attraversano nudi distese di neve e ghiaccio, e cose simili. Una punizione per il male compiuto può consistere anche nel nascere nel mondo degli animali o in quello degli spettri. Ma ci sono anche paradisi nei quali è possibile godere dei frutti delle buone azioni. Anche essi, però, sono temporanei: una volta esauriti i frutti, si torna sulla terra. La cosa – considerala una parentesi – ha una sua logica. Siamo esseri limitati, qualunque azione compiamo, sia essa buona o cattiva, merita sempre ricompense o premi limitati. Non c'è male talmente grande da meritare una punizione infinita; sostenerlo significa negare la finitezza umana. Per aver fatto osservare questa semplice evidenza il filosofo Luigi Lombardi Vallauri è

stato cacciato dalla Università Cattolica di Milano, in cui insegnava. Questo è anche il motivo per cui il Buddha non ritiene sufficiente vivere compiendo buone azioni. Dopo essere stati in qualche paradiso si torna sulla terra, e il ciclo delle esistenze, con il suo carico di sofferenza, ricomincia.

Non è un caso che mi sia dimenticato di parlarti degli inferni e dei paradisi buddhisti. Sono un razionalista, tutto questo mi infastidisce molto. Mi piace pensare che si tratti di mezzi utili che il Buddha utilizzava per allontanare dal male le persone più semplici, o ancora – e meglio – di bizzarrie inventate da chi è venuto dopo di lui, per la tendenza innata che abbiamo al fantastico.

Vediamo intanto un po' meglio come funziona il karman. Il Buddha, come abbiamo visto, non ha inventato l'idea, ma l'ha in qualche modo ripensata. Il suo contributo più interessante riguarda l'enfasi sull'intenzione (*cetana*). Una azione di per sé non può essere considerata morale o immorale, se non si analizza l'intenzione con cui è stata compiuta. Anche la più terribile delle azioni può essere un atto d'amore. Nel film *Amour* di Peter Haneke l'anziano Georges si prende cura della moglie Anne, colpita da un ictus. La malattia invade progressivamente e inesorabilmente la vita della moglie, togliendole ogni giorno un pezzo di umanità. Un giorno Georges decide di mettere fine alla sua sofferenza soffocandola con un cuscino. Il titolo del film suggerisce che quello è un gesto d'amore, e io sono d'accordo. Se fossi nelle condizioni di Anne, io vorrei essere ucciso. E vorrei che lo facesse chi mi ama. La considererei la più grande dimostrazione d'amore.

Molti non sono d'accordo. Per quelli che credono nella sacralità della vita umana, uccidere è sempre un crimine, o meglio un peccato, per usare il loro linguaggio. Sono sicuro che nemmeno loro, tuttavia, negheranno che in casi simili le intenzioni (discutibili dal loro punto di vista) siano positive.

Vedi dunque che la questione è complessa e difficile. Certo, un'azione è morale se è morale l'intenzione, che può rendere morale anche un'azione apparentemente immorale come l'uccisione. Ma come stabilire quali intenzioni sono morali e quali no? Chi giudica l'intenzione? In una società come la nostra i codici morali sono diversi, spesso in contrapposizione tra di loro. Se si crede che la legge morale operi in modo immediato, si presuppone che ci sia un codice morale universale, nel senso letterale del termine: iscritto nell'universo. Ma come conoscerlo? Come essere sicuri che la nostra intenzione sia giusta? Come esserne sicuri oggi, che le condizioni della nostra vita sono cambiate radicalmente, anche grazie alla tecnologia? E come si spiega che l'universo abbia un meccanismo morale così infallibile e così raffinato da tener conto anche dell'intenzione con cui agiamo, se non esiste un Dio buono che l'ha creato e che lo governa?

Ma i problemi legati alla dottrina del karman non finiscono qui.

Semi e frutti

Ho compiuto un'azione con una certa intenzione. L'azione può sembrare brutta ma avere dietro una bella intenzione, o al contrario sembrare bella e avere dietro una brutta intenzione. Posso uccidere qualcuno per amore, come abbiamo visto, ma posso anche proteggere e aiutare qualcuno per riceverne un tornaconto personale. O addirittura per vendetta contro qualcuno. Posso anche, naturalmente, compiere un'azione bella animata da una bella intenzione, o una azione brutta accompagnata da una brutta intenzione.

Ti sembrerà strano, ma l'azione per il buddhismo non è solo quella compiuta con il corpo. C'è anche un'azione compiuta con le parole, che può essere buona o cattiva. E sarai d'accordo: con le parole possiamo fare bene o male, dare conforto o ferire; con le parole possiamo anche uccidere. Meno pacifico è che il buddhismo consideri azione anche quella mentale; c'è perfino un sutra in cui discutendo con un monaco jainista il Buddha afferma che l'azione mentale (*manokamma*) è l'azione più importante[26]. La cosa appare meno bizzarra se consideriamo che azione mentale non è la semplice fantasia, ma quell'insieme di stati mentali (avarizia, brama, ignoranza, cattiva volontà) che costituiscono la vera radice delle azioni verbali o fisiche. Mi pare che sia per questo che il Buddha attribuisce loro un primato, anche se non è da

26 *Upali Sutta*, Majjhima Nikaya, 56.

escludere – i testi autorizzano anche questa interpretazione – che pensasse al potere magico del pensiero.

Ogni azione porta un frutto, che sia una parola, un'azione fisica o una cattiva disposizione mentale. Ma prima che si giunga al frutto occorre che ci sia il seme. Per il buddhismo, in effetti, ogni azione lascia una impronta chiamata appunto *bija*, seme, che resta latente fino a quando le condizioni non le consentono di germogliare e di portare frutto. Il problema è quello del terreno in cui cade questo seme. Affinché l'azione possa germogliare dopo la fine della nostra vita, in una nostra vita futura, occorre che vi sia un terreno comune. Il buddhismo però nega che esista questo terreno. Non solo non esiste un'anima come sostanza trascendente; non esiste nemmeno l'io, la mente come realtà unitaria. La nostra persona è in realtà un aggregato temporaneo di cinque elementi (*khanda*): la materia-corpo, le sensazioni (che comprendono i cinque sensi più la mente, considerata anch'essa un senso), le percezioni, le formazioni mentali e la coscienza. Detto così, appare una cosa abbastanza bizzarra – perché ad esempio distinguere la mente dalla coscienza? – ma si tratta in realtà di uno dei punti più alti della filosofia buddhista: una provocazione, per noi occidentali, perché mette in discussione non solo il dualismo corpo/anima, in cui ormai pochi credono ancora, ma lo stesso principio di identità, che è l'ultimo baluardo della visione del mondo tradizionale, sempre più assediato dalla filosofia e dalle neuroscienze.

Quando moriamo, l'aggregato che siamo si disgrega. E la faccenda potrebbe finire lì. Terra alla terra, polvere alla polvere, lacrime alla pioggia. Ma la fine per il buddhi-

smo è solo apparente: i pezzi tornano a riunirsi, per così dire, sotto l'impulso delle leggi karmike. Come avvenga nei dettagli non è facile comprenderlo, perché oggetto di discussione tra le diverse scuole. Una scuola antica, oggi estinta, quella pudgalavada, sosteneva che esiste una sorta di persona – il pudgala, appunto – che sopravvive anche dopo la morte. È la soluzione più semplice, ma va contro la negazione dell'esistenza di un'anima o sé, che è un punto centrale del buddhismo. Come avviene allora la rinascita? Come avviene che vi sia una nuova vita, che al tempo stesso è ancora la precedente e non lo è più? La questione è tra quelle che Milinda pone al saggio Nagasena. Che se la cava con due esempi. Immaginate, dice, che un uomo accenda una lampada usando un'altra lampada. O ancora: pensate a quando da bambino imparavate dal vostro maestro dei versi. Quei versi passavano dall'insegnante al discepolo? No, risponde Milinda. Eppure i versi sono passati, effettivamente, dal maestro al discepolo, pur senza alcun contatto fisico.[27]

La risposta di Nagasena è senz'altro intelligente, ma non è risolutiva: non a caso il buddhismo non ha mai smesso di interrogarsi su questa convinzione così difficile. Che pone di fronte a un bivio: se una teoria appare difficile da verificare, occorre crederla per fede (contraddicendo il principio di verificare da sé il Dharma) oppure bisogna sfinirsi in discussioni e analisi metafisiche (contraddicendo un altro principio, quello di evitare le discussioni non legate alla sofferenza e alla liberazione)?

27 *Milindapañha*, in RB1, p. 167.

La ruota

Nel film di Luis Buñuel *L'angelo sterminatore* un po' di bella gente dell'alta borghesia si ritrova ad una festa, dalla quale però non riesce più ad andarsene. Quando ormai è mattino si avviano all'uscita della villa sontuosa che li ospita, ma si accorgono di non riuscire semplicemente a varcare la soglia che separa il dentro dal fuori. Si trattengono nella casa per la notte, dormendo dove possono, e ci riprovano al mattino, ma nulla: non ce la fanno proprio ad uscire. Nessun impedimento reale, semplicemente qualcosa che li trattiene. Si accorgono di essere intrappolati. Restano in quella casa per giorni, elaborando strategie di fuga sempre più irrazionali: qualcuno si dà alla stregoneria, qualche altro cerca un capro espiatorio, qualcuno muore. Riescono ad uscirne, ma solo per finire in un'altra prigione: ritrovatisi in chiesa, si accorgono di essere nuovamente intrappolati.

Il film di Buñuel è una critica della borghesia, una denuncia della violenza che la caratterizza al di sotto del perbenismo, ma per un buddhista può essere anche una efficace metafora della condizione umana. Si nasce e si esce dalla vita con la morte, ma è un'uscita solo apparente: si rinasce, e poi ancora, e ancora. Non solo. È anche una metafora dei meccanismi mentali che quotidianamente ci tengono legati alla sofferenza: il rancore, il rimorso, il rimpianto, il ricordo. Eccetera. Come spesso succede, una immagine ha significati che vanno al di là di quelli che intendeva il suo creatore. Sentirsi intrappo-

lati nella vita è una sensazione che accompagna l'essere umano da molti secoli, e senza la quale probabilmente non si comprenderebbe la nascita delle religioni. La religione, che così spesso, così volentieri, così facilmente diventa oppressione o strumento di oppressione, nasce da un grido di liberazione. Liberami! Liberiamoci!

Il dharma del Buddha non crede che ci sarà qualcuno che verrà a tirarci fuori dal labirinto. Afferma che potremo uscirne se studieremo il labirinto e la posizione che occupiamo in esso. Abbiamo visto che questa ricerca conduce alla conclusione che siamo in un labirinto costituito dall'illusione del nostro io (che detto diversamente, non *stiamo* nel labirinto, ma *siamo* il labirinto). Una analisi più dettagliata – forse anche troppo dettagliata, a dire il vero – è nella dottrina *dell'originazione interdipendente* o *coproduzione condizionata* (in pali: *paticcasamuppada*). È una delle dottrine fondamentali del buddhismo, per quanto non compaia nel primo discorso pubblico del Buddha. Ed è anche una delle immagini più potenti del buddhismo: perché la dottrina ha una sua raffigurazione nella cosiddetta ruota dell'esistenza (*bhavacakka*). La ruota è composta da tre sfere concentriche. Nella prima, al centro, sono raffigurati tre animali, simboli dei *tre veleni*: il gallo, il serpente, e il cinghiale, simboli rispettivamente dell'attaccamento, dell'avversione e dell'ignoranza. La seconda sfera è divisa in sei parti, che rappresentano sei mondi: quello degli esseri umani e quello degli animali sono gli unici che appartengono anche al mio e al tuo mondo culturale; ci sono poi il mondo degli dei, dei semi-dei, dei demoni e gli inferni, di cui ti ho già parlato. Tutti gli esseri occupano questi mondi solo a

causa dei meriti e demeriti, ossia della retribuzione karmika. Gli dei quindi non hanno molto a che fare con la divinità come la intende il monoteismo, e nemmeno con le divinità dei politeismi. Sono esseri che vivono in mondi rarefatti, in una condizione di felicità che tuttavia è temporanea: una volta esauriti i meriti, torneranno a nascere in stati di esistenza inferiori.

Nell'ultima sfera, quella esterna, abbiamo dodici scene che simboleggiano gli anelli del meccanismo che ci tiene nel labirinto, o, se preferisci, dodici capitoli della storia di noi tutti. La storia comincia con una donna che cammina cieca e curva. È l'ignoranza, che non è solo una condizione di passività. L'ignoranza agisce, seppure alla cieca. Ed è così che nella seconda scena la vecchia cieca diventa un vasaio al lavoro: sono le formazioni karmike (*samkhara)*, che possiamo interpretare come le pulsioni coscienti o inconsapevoli che ci spingono verso l'azione. Nella terza scena c'è una scimmia che salta da un ramo all'altro. È una immagine suggestiva ed efficace per indicare la coscienza. Vediamo poi, nella quarta scena, delle persone su una barca in mezzo ad un fiume, che rappresenta l'individuo come insieme di corpo e formazioni mentali. In quella successiva compare una casa con sei finestre, che sono gli organi di senso, compreso l'intelletto, che nel buddhismo è anch'esso un senso. Nella sesta scena il rapporto tra gli organi di senso ed il loro oggetto è indicato con l'immagine forte – che fa pensare a un altro film di Buñuel, *Un chien andalou* – di un uomo con una freccia in un occhio. Il contatto con l'oggetto sensoriale fa nascere il desiderio sensuale (non necessariamente sessuale), che nella settima scena è rap-

presentato dall'immagine di una coppia che fa l'amore. Dal desiderio nascono la sete e l'attaccamento, simboleggiati nell'ottava e nona scena da una persona che versa da bere ad un'altra e da una persona che sale su un albero per raccoglierne i frutti. Sono state realizzate le condizioni per la rinascita: nella decima scena incontriamo una donna incinta, simbolo dell'esistenza; nella scena successiva la donna partorisce (la rinascita, appunto), mentre in quella finale ci imbattiamo subito nell'altro polo dell'esistenza: un cadavere che viene condotto al cimitero.

Considerato sinteticamente, lo schema è chiaro. Ci dice che c'è un circolo vizioso, che nasce con l'ignoranza e l'attaccamento e conduce alla sofferenza. Considerando i singoli elementi però sorgono non poche perplessità. Come abbiamo visto, il Buddha presenta la sua dottrina non come qualcosa in cui credere, ma come una realtà da verificare da sé. Ora, in che modo è possibile verificare la validità dell'originazione interdipendente, se essa va al di là della mia esistenza? Gli ultimi anelli, come abbiamo visto, riguardano la rinascita. Come posso verificarli, se ho esperienza solo di questa vita?

La bambola rotta

Un giorno un asceta itinerante di nome Sivaka va a far visita al Buddha in un boschetto di bambù per interrogarlo su una teoria che ha sentito presso altri saggi: che tutto quello che sentiamo – piacere o dolore – è null'altro che frutto del karman. È proprio così? Non si limita a chiederselo: ha bisogno di chiederlo ad altri, a persone che riconosce autorevoli; e il Buddha è tra questi. Non dimentichiamo mai questo contesto: il dharma del Buddha nasce in un tempo e in un luogo in cui esistono persone che si pongono molte domande e sono disposte anche a fare un lungo cammino per ottenere una risposta. E la risposta dovrà essere convincente: è un'epoca di dispute, nelle quali a vincere non è chi ha più potere o autorità, ma chi ragiona meglio.

La risposta del Buddha a Sivaka è sorprendente: no, dice, non è affatto così. Non sempre, almeno. Il dolore non è sempre il risultato del karma. Può essere causato semplicemente da un problema fisico: può derivare dalla bile, dai cambi di stagione, da scarsa cura del corpo… Dunque coloro che dicono che tutto ciò che sentiamo è frutto del karman, conclude, si sbagliano; e *si sbagliano perché si spingono al di là di ciò che possono conoscere*.[28]

Questa conclusione implica il principio che abbiamo già incontrato: bisogna verificare da sé, in questo caso considerando i nessi di causa ed effetto, proprio come fa

28 *Sanditthika Sutta*, Anguttara Nikaya, 6.47.

(non mi pare un paragone azzardato) la scienza moderna. La medicina può accertare i nessi tra condizioni dolorose e cause fisiche, mentre non è possibile accertare allo stesso modo l'influenza del karman.

Ma che dire allora della teoria dell'originazione interdipendente? Come posso verificarla? Secondo l'interpretazione corrente, i dodici anelli dell'originazione interdipendente coprono tre esistenze: i primi due anelli riguardano la vita precedente, in seguito alla quale è maturato il karma che ha dato origine alla nostra condizione attuale, nella quale matura nuovo karma che dà origine alla prossima esistenza, rappresentata dagli ultimi due anelli. Ma come possiamo sapere direttamente della nostra vita precedente? E come possiamo sapere della nostra vita futura? Quale esperienza è possibile avere in questi casi? Non sono cose che si credono per fede?

Ho incontrato la prima volta questa perplessità negli scritti di un monaco e studioso buddhista che si chiamava Ñanavira Thera[29]. Il suo vero nome era Harold Edward Musson, era un inglese che aveva passato gli anni della seconda guerra mondiale da militare, e che alla fine della guerra si era trasferito a Ceylon con il proposito di diventare monaco buddhista. Dopo l'ordinazione fece vita da eremita, dedicandosi al contempo a studi che fanno di lui uno dei maggiori – e più inquieti – pensatori buddhisti del Novecento.

Se vogliamo conciliare l'originazione interdipendente con il principio di verificabilità, afferma Ñanavira Thera, dobbiamo rinunciare a pensare la serie come una succes-

29 Ñanavira Thera, *Clearing the Path*, Path Press, Vollezele 2003.

sione temporale che coinvolge più esistenze, e considerarla piuttosto l'analisi di un circolo vizioso che accade di continuo in questa nostra stessa esistenza. Ñanavira Thera è uno studioso rigoroso, spesso provocatorio, sempre difficile; una interpretazione simile si trova in un altro grande maestro del buddhismo contemporaneo, il thailandese Buddhadasa, che la spiega con immagini molto semplici. Consideriamo questa scena: un bambino scoppia a piangere perché la sua bambola è caduta e si è rotta. Cosa è successo? Il bambino ha visto la bambola cadere e rompersi, e ciò ha suscitato in lui sofferenza, a causa del suo attaccamento alla bambola. In questa scena si è svolta, in un attimo, tutta la serie dell'originazione interdipendente.[30]

Come è chiaro, questa interpretazione è sostenibile solo a condizione di dare un significato diverso a nascita e morte. A nascere non è l'individuo psico-fisico, la nostra presente esistenza, ma il senso del nostro io, l'"io sono", che accompagna costantemente la persona ordinaria, e la cui presenza è causa di sofferenza. In ogni istante c'è il nascere e sorgere, doloroso e insoddisfacente, del circolo vizioso che ci porta a essere un io desiderante in rapporto con un mondo frustrante.

30 Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991, pp. 138 segg.

A margine

Ti confesso che la dottrina dell'originazione interdipendente mi lascia indifferente, sia nell'interpretazione tradizionale (che è incompatibile con il mio modo di vedere: non credo nella rinascita; *credere* è una cosa che mi appartiene poco) che in quella di Ñanavira Thera e Buddhadasa. Mi sembra il frutto di una passione analitica che non è tra le cose migliori del buddhismo, in aperto contrasto con la profondità, la verità e la bellezza di altri momenti della dottrina del Buddha,

Non mi lascia però indifferente la ruota dell'esistenza, che è la raffigurazione visiva dell'originazione interdipendente. Nelle pagine precedenti, descrivendoti gli anelli della catena, ti ho richiamato le scene che li simboleggiano nella ruota. Non ti ho detto che tutta la ruota è tenuta, sorretta e minacciata da un essere terribile, un mostro che ha sembianze che fanno pensare al nostro Diavolo. Ha artigli, zanne, occhi fiammeggianti, il capo cinto di teschi. È Yama, il dio della morte. In un quadro così cupo, la speranza è affidata a figure discrete, che a un primo occhio possono anche sfuggire. Una piccola luna, in alto a sinistra, che indica la liberazione; e il Buddha, in piedi o seduto in meditazione, con il braccio teso verso la luna. Ecco, c'è la vita con i suoi terrori, c'è la minaccia continua della morte, ci sono il buio e la paura, ma c'è anche una via di fuga.

È una raffigurazione che, per la sua violenza, mi fa pensare al trionfo della morte ricorrente un tempo

negli affreschi delle chiese cristiane. Nel trionfo della morte attribuito a Bartolo di Fredi nella chiesa di San Francesco a Lucignano la morte è un cavaliere dai lunghi capelli bianchi, non privo di una sua eleganza, che porta una lunga falce legata in vita, ma preferisce usare arco e frecce, con le quali punta due giovani intenti a parlare amabilmente. Sotto di lui giacciono le vite già spezzate, mentre dietro di lui alcuni malati che lo invocano, senza essere ascoltati. La didascalia dice: "Io non bramo se non di spegner vita e chi mi chiama le più volte schivo giungendo spesso a chi mi torce il grifo". In cielo, a sinistra, il Cristo, anche qui una figura discreta, minima, gentile: marginale, si direbbe.

Le due immagini sono affini, hanno una medesima violenza iconica, colpiscono entrambe con forza. Ma c'è una differenza. Ce ne sono tante, a dire il vero, ma una è fondamentale. Nella ruota della vita buddhista la figura in alto a destra indica la luna; il Cristo invece non indica nulla. Nell'icona buddhista c'è una via de seguire; il Buddha non salva, ma indica il percorso per uscire dal labirinto, che ognuno dovrà percorrere da sé. Il Cristo invece non indica una via; è una via.

La luce della luna

Analizziamo ancora un po' la ruota dell'esistenza. A guardarla meglio si nota una stranezza. È una ruota che non gira, anzi che non può girare, perché è tenuta ferma, bloccata, ghermita dal dio della morte. Ti ho già detto che la parola *dukkha*, che indica la sofferenza, il disagio da cui parte la riflessione del Buddha, rimanda all'idea di una ruota che è uscita fuori dal proprio asse. È per questo che la ruota della nostra esistenza è una ruota bloccata. Desideriamo, amiamo, odiamo, ci facciamo del male, lavoriamo, guadagniamo soldi, li perdiamo, ci ammaliamo, eppure in questo continuo cambiamento non c'è nessun vero movimento. Procediamo a volte con sicurezza, a volte con affanno, ma siamo sempre allo stesso punto, esattamente come il povero – povero pur nella sua malvagità: povero per la sua malvagità – Angulimala, che per quanto corra non riesce a raggiungere il Buddha, che invece è fermo. Ecco: viviamo vite in continuo movimento, senza tuttavia muoverci davvero. E la liberazione è fermarsi, cominciando a camminare davvero.

C'è poi la luna. Nei monoteismi, o per meglio dire nella mistica delle religioni monoteiste, Dio è associato spesso al sole. Da questo Sole originario discende il mondo, con le sue creature sempre meno perfette, sempre più compromesse dall'ombra, ma mai del tutto lontane e separate da quella Fonte luminosa. L'espressione più suggestiva di questa metafisica della luce è la filosofia dell'iraniano Sohrawardi, che ha creato una sintesi

geniale dell'antico zoroastrismo con l'islam e la filosofia platonica e neoplatonica. Ma nella mistica monoteistica Dio è spesso anche l'esatto contrario del sole: è oscurità, buio, un abisso al di là di ogni possibilità di conoscenza. La contraddizione è solo apparente, poiché il sole stesso, che è la fonte di ogni luce, non può essere guardato direttamente: pena la cecità. "Nessun uomo può vedermi e restare vivo", dice il Dio degli ebrei (Esodo, 33, 20).

Diversa è la luna. La contemplazione della luna è uno dei temi della poesia lirica di ogni tempo e luogo. È una luce gentile, che non acceca. "Come cambia le cose / la luce della luna / come cambia i colori qui / la luce della luna", canta Ivano Fossati in *La pianta del tè*. Cambia le cose, i colori per chi cammina nella notte: è la luce discreta che consente di ritrovare il sentiero. Non annulla la notte, la rende attraversabile. È questa la luce propria del Buddha: una luce che resta consapevole del buio, della notte che ognuno deve attraversare, della sofferenza che inevitabilmente ci accompagnerà sempre (ed ha accompagnato lo stesso Buddha, come abbiamo visto). È la luce del sentiero del Buddha, al cui culmine c'è quello spegnersi – ancora la notte – del nirvana.

Il Dharma del Buddha è via di mezzo. Sta tra la luce piena del sole e il buio completo della notte. Sta tra la risata e il pianto: il mezzo sorriso del Buddha – e di chiunque ne segua la via – non è forse un sorriso *lunare*?

La lotta

Ho detto che la sofferenza sempre ci accompagna. E tuttavia il buddhismo è liberazione dalla sofferenza. Da cosa ci libera, se la sofferenza ci accompagna sempre?

Ai tempi delle mie prime letture buddhiste mi ero fatto l'idea che il Dharma consente di raggiungere uno stato di liberazione assoluta, una condizione di estinzione perfetta, superumana, di qualsiasi sofferenza. La lettura più attenta dei testi mi ha convinto che le cose non sono proprio così. Nel racconto degli ultimi giorni del Buddha, di cui ti ho già parlato, la sua sofferenza di uomo vecchio, malato, sanguinante arriva fino a noi, attraversando i secoli e la trasfigurazione dei discepoli. Ed arriva fino a noi la sua umanità. La stessa coesistenza di sofferenza e liberazione si trova in altri grandi personaggi religiosi. Uno dei più grandi mistici dell'India contemporanea, Ramakrishna, negli ultimi anni fu tormentato da un terribile cancro alla gola. I discepoli ci hanno lasciato le conversazioni che il mistico ebbe con il suo medico, poco prima di morire. Di fronte alla sofferenza del loro maestro, i discepoli moltiplicano la loro devozione, che rasenta il fanatismo. Il medico, che si chiamava Mahendralal Sarkar, e molto si è speso per diffondere una mentalità scientifica nel suo paese, è disgustato da quell'atteggiamento: "Fate qualsiasi cosa, ma vi prego di non adorarlo come Dio. Facendo così, voi state semplicemente rovinando questo sant'uo-

mo!”[31] È bello che i discepoli di Ramakrishna abbiano trasmesso queste parole piene di buon senso, ma anche di umanità; parole che naturalmente non hanno impedito la divinizzazione del loro maestro.

Il Buddha soffre, Ramakrishna soffre. Sulla croce il Cristo urla il suo senso di abbandono. Dov’è la liberazione? Che differenza c’è tra loro e chiunque altro, preso dalla malattia, dalla ferita, dal taglio che sanguina? La differenza è che c’è un altrove. Non c’è solo la malattia, la sofferenza. C’è uno spazio interiore libero, anche se non è possibile stabilirsi in esso diventando del tutto indifferenti e insensibili alla sofferenza. Le ultime parole del Buddha – “lottate instancabilmente” – mi pare che si riferiscano proprio a questa lotta continua, a questo sforzo costante e difficile per attingere quello spazio interiore, quell’oltreio libero dalla sofferenza, per sottrarre momento dopo momento un briciolo di dignità agli artigli di Yama.

La lotta di Ñanavira Thera si concluse con il suicidio. A Ceylon si era ammalato di amebiasi, una malattia infettiva che gli causava sofferenze terribili, che ostacolavano la stessa pratica meditativa. A un certo punto si trovò di fronte a una scelta terribile: rinunciare alla vita monacale, constatata l’impossibilità di continuare a meditare, o lasciare la vita stessa. Decise nell’estate del 1965 – aveva quarantacinque anni – soffocandosi con un sacchetto di plastica. Qualche anno prima aveva annotato nel suo diario di aver raggiunto la condizione

31 Maestro Mahasaya, *Il Vangelo di Sri Ramakrishna*, Edizioni Vidyananda, Assisi 1993, p. 227.

di “entrato nella corrente”, il primo stadio della liberazione. Ma il dolore fisico continuava a tormentarlo, rendendogli desiderabile l’altra pace, quella della morte.

Quale rifugio?

So cosa stai pensando. Non sarebbe più semplice, più psicologicamente efficace, di fronte alle difficoltà della vita, chiusi nella ruota dell'esistenza, invocare un salvatore? Non è una via migliore affidarsi a qualcuno che sia più potente di Yama, che possa liberarci dalla morte? Non è meglio credere in un Dio che salva, invece di un Buddha che indica una via difficile?

Può essere che lo sia. Ma occorre fede, e la fede non a tutti è data. Al fondo del Dharma del Buddha c'è la volontà di vedere la realtà così com'è, senza concedersi alcuna illusione, e affrontarla. Mi sembra che ci sia qui una sorta di senso della dignità umana. Un voler stare nella vita con la schiena dritta, senza piegarsi al male e al tempo stesso senza rinunciare alla verità, senza cedere al fantastico. Come ho detto, è un atteggiamento più filosofico che religioso, che non impedirà nel corso della storia del buddhismo l'emergere di convinzioni non troppo lontane da quelle devozionali di altre religioni, ma che che fa sì che esso, nella sua essenza, dopo una manciata di secoli si presenti ancora come un sistema coerente, razionale, convincente.

Diverse affinità ha il Dharma del Buddha con le scuole filosofiche greche e latine: lo scetticismo, l'epicureismo, lo stoicismo. Quando Seneca scrive ad Anneo Sereno, nel *De tranquillitate animi*, che "l'animo va richiamato a sé da tutte le cose esterne: si affidi a sé, goda di sé, consideri sé stesso, si ritiri quanto può dalle cose

altrui e si applichi a sé, non avverta i danni e interpreti benevolmente anche le avversità"[32], viene da pensare alla lotta buddhista per non essere travolti dalla sofferenza. Come il Buddha, filosofi come Socrate, Epicuro, Pirrone, Zenone hanno elaborato una serie di pratiche, di esercizi, di riflessioni per affrontare la vita con saggezza, per non restare inermi di fronte alla sofferenza e non farsi travolgere dagli eventi, dando alla propria vita una direzione e un senso. C'è però una differenza fondamentale. Nel passo di Seneca che abbiamo appena letto l'anima si rifugia in sé stessa, per così dire, diventa una sorta di cittadella inespugnabile, un luogo sicuro ed al riparo dai mali del mondo. Nel Dharma del Buddha non manca qualcosa di simile. Nel *Dhammapada* ad esempio si legge:

> Il proprio sé, invero, è rifugio di se stesso.
> Infatti, quale altro potrebbe essere il suo rifugio?
> Con se stesso ben domo
> Il saggio ottiene un rifugio difficile da conquistare.[33]

Il *Dhammapada* è un testo tra i più importanti per i buddhisti, e tuttavia questo passo comporta non pochi problemi. Se il sé è una illusione, come può essere un rifugio? La differenza, infatti, è questa: nel Dharma del Buddha non si tratta di rifugiarsi nel sé, ma di superare il sé. La sofferenza è strettamente legata alla convinzione stessa di essere un sé. Di fronte alle inquietudini della vita, tornare a sé, rifugiarsi nel proprio intimo evitando

32 Seneca, *De tranquillitate animi*, 14, 2-3.
33 *Dhammapada*, 12.4, in RB1, p. 534.

di disperdersi nelle sensazioni, nelle paure, negli attaccamenti è un movimento fondamentale. Ma nel Dharma del Buddha non è l'ultimo movimento; si tratta, per così dire, di un rifugio temporaneo. Il Buddha e Seneca fanno un tratto di strada insieme, ma il primo indica una via che procede oltre, un sentiero che conduce in un altrove che non è rifugio, nel quale viene letteralmente a mancare, anzi, la terra sotto i piedi.

Baruch

Qualche pagina fa ho accennato ad alcuni filosofi occidentali che hanno cercato un rimedio alla sofferenza. È una ricerca che caratterizza la filosofia antica, greca e latina, e viene travolta poi dall'avvento del cristianesimo: dal momento che nella fede in Cristo c'è la salvezza, non occorre nessuna altra indagine. La questione riemerge dopo il Rinascimento, quando la morsa del cristianesimo sull'Europa, per così dire, si allenta, e si comincia a pensare in modo diverso. Nel Seicento il tema torna nel *Trattato sull'emendazione* dell'intelletto di Spinoza. Dopo che l'esperienza mi insegnò che le cose che succedono nella nostra vita, scrive nella prima pagina dell'opera, sono vane, e di per sé non hanno nulla di buono né di cattivo, mi misi a cercare "se esistesse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, mi facesse godere in eterno di una continua e somma letizia".[34] È l'antica questione, che riemerge però con un nuovo ottimismo: non si tratta più, solo, di sottrarsi alla sofferenza o ai colpi della sorte alterna, realizzando un distacco interiore che ci consenta di non esserne travolti, ma di conquistare una gioia perfetta, di stabilirsi in essa. E tutto questo – poiché Spinoza è un filosofo – senza rinunciare alla ragione, anzi grazie alla ragione.

Ma come? La risposta di Spinoza è nella sua *Etica*. Si tratta di vedere il mondo in modo radicalmente diverso.

34 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, 1, a, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010-2011, p. 111.

O meglio: di considerare in modo radicalmente diverso il nostro rapporto con il mondo. C'è una Sostanza, che Spinoza chiama Dio, ma che non ha nulla a che fare con il Dio ebraico-cristiano e che è null'altro che la Natura, e noi non siamo che parti minime, infinitesimali di questa Sostanza. Noi, gli altri. Diversi modi, per usare i suoi termini, della stessa Sostanza. Profondamente uniti, tutti, nell'Essere. Questa visione che ci conduce oltre le ristrettezze dell'ego la chiama *amor Dei intellectualis*, amore intellettuale di Dio. Una espressione contraddittoria, ma solo apparentemente: è attraverso la ragione, l'intelletto, che il nostro cuore si allarga e riusciamo a vivere nell'amore, nella solidarietà, nell'unione con gli altri.

Ci sono in Spinoza due sentieri, profondamente intrecciati. Il primo è quello della ragione, della filosofia, della visione del mondo; il secondo è quello dell'azione, della morale, della libertà dalle passioni, della vita giusta, oltre che felice (felice perché giusta e giusta perché felice). La via della saggezza e la via dell'etica. Il sentiero buddhista – il *nobile sentiero in otto parti* – aggiunge a queste due direzioni una terza, propria dell'India: la via della meditazione.

Uriel

Permettimi di fare una divagazione, prima di cominciare l'esplorazione del sentiero del Dharma. Nel 1656, quando aveva superato da non molto i vent'anni, Spinoza subì la scomunica della comunità ebraica di Amsterdam. "Che sia maledetto di giorno e di notte, mentre dorme e quando veglia, quando entra e quando esce. Che l'Eterno non lo perdoni mai. Che l'Eterno accenda contro quest'uomo la sua collera e riversi su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge; che il suo nome sia per sempre cancellato da questo mondo e che piaccia a Dio di separarlo da tutte le tribù di Israele affliggendolo con tutte le maledizioni contenute nella Legge", diceva il testo della scomunica. Il suo nome, fortunatamente, non è stato cancellato: almeno per questa volta il fanatismo religioso non è riuscito a ricacciare nel silenzio il libero pensiero. E il filosofo, nonostante la scomunica, visse una vita serena, a quello che dicono i biografi. Mentre elaborava la sua filosofia, una delle più alte di ogni tempo, si guadagnava da vivere con un lavoro manuale, quello di intagliatore di lenti.

Andò peggio a quello che è considerato uno dei suoi maestri. Non gli fu maestro in senso stretto, perché quando morì Spinoza era ancora bambino, ma sicuramente sia il suo pensiero che la sua vicenda lo influenzarono molto. Si chiamava Uriel da Costa, era un ebreo di Porto, ed aveva subito anch'egli la scomunica per le sue idee. A differenza di Spinoza, però, cercò la riconci-

liazione con la comunità ebraica. La ottenne a un prezzo altissimo: dopo aver letto in sinagoga una pubblica dichiarazione di colpa, subì trentanove frustate, legato ad una colonna, mentre la comunità cantava un salmo; fu poi fatto sdraiare all'entrata della sinagoga, in modo che tutti coloro che uscivano gli passassero sopra, scavalcandolo.

Fu per lui una prova troppo dura. Nei giorni successivi scrisse la storia della sua vita, che intitolò *Esempio di una vita umana* (*Exemplar humanae vitae*), in cui raccontò l'umiliazione subita. Poi pose fine alla sua vita. Nelle ultime pagine della sua autobiografia c'è un passo che vorrei leggerti. Ecco: "Certo, se gli uomini volessero seguire la retta ragione e vivere secondo la natura umana, tutti si amerebbero a vicenda, tutti avrebbero compassione reciproca. Ciascuno, per quanto è nelle sue possibilità, allevierebbe le disgrazie altrui, o almeno nessun uomo offenderebbe un altro uomo senza motivo".[35] Ci sono tanti modi di pregare, e questo mi sembra quello più umano. Una invocazione che è al tempo stesso una protesta. Gran parte del male che subiamo, che soffriamo, viene dall'altro. Ma perché? Perché non possiamo semplicemente amarci? Perché ci roviniamo reciprocamente la breve vita che ci è concesso di vivere? Spinoza risponderà a queste domande nella sua *Etica*. Odiamo perché siamo schiavi delle passioni, e siamo schiavi delle passioni perché non le comprendiamo. Detto in termini

35 O. Proietti, *Uriel da Costa e l'Exemplar humanae vitae.* Testo latino, traduzione italiana, commento storico-filologico, Quodlibet, Macerata 2005, p.177.

buddhisti, all'inizio di tutto c'è l'ignoranza. E non c'è liberazione se non nella conoscenza. E tuttavia fino a quando gli ignoranti saranno la maggioranza, nulla potrà impedir loro di mettere a morte, o di umiliare pubblicamente, chi ignorante non è.

Lev

Proseguo la mia divagazione; ti prometto che poi passo subito a parlarti del sentiero. Voglio dirti di un altro scomunicato, questa volta non ebreo, ma cristiano ortodosso. Mi è venuto in mente mentre scrivevo di Spinoza che lavora come intagliatore di lenti. Perché anche lui, benché fosse uno dei maggiori scrittori di ogni tempo, famosissimo e grandemente onorato, si dedicava a lavori manuali, quelli che una antica tradizione calunnia come antispirituali, inadatti ad un uomo colto. Lui riteneva, invece, che fosse un preciso dovere di ognuno dedicarsi anche a lavori manuali. Nella società in cui viviamo, pensava, alcune persone hanno tempo e risorse per dedicarsi allo studio, mentre altre persone sono condannate al lavoro manuale. È una situazione di evidente ingiustizia, che può essere superata solo se tutti si incaricano anche del lavoro manuale, consentendo agli altri, alleggeriti dal peso, di scoprire la vita culturale e spirituale.

Lo scrittore scomunicato è Lev Tolstoj e ti ho già un po' parlato di lui. Per tutta la sua vita fu tormentato dalla ricerca del giusto modo di vivere, che in lui è sempre legata a un altro problema: quello della ingiustizia e della violenza sociale. La conclusione cui giunse è che le due cose sono intimamente connesse. Che, cioè, creiamo una società sbagliata ed infelice perché viviamo una vita sbagliata, e dunque infelice. I principi fondamentali, semplici e alla portata di tutti, li trovò nel Vangelo: amare il prossimo, non fare violenza, stare con i poveri. Ma si

accorse presto che coloro che si dichiaravano cristiani facevano ben poco per mettere in pratica questi principi, e che tutta la società russa, pur formalmente improntata a quei principi, ne rappresentava la negazione, anzi il rovesciamento sistematico.

Nel marzo del 1887 presentò le sue idee alla Società di psicologia di Mosca. Disse che ognuno di noi vive per sé stesso, seguendo il suo bene personale, e che per questo siamo disposti anche a distruggere l'altro. Siamo tutti contro tutti, e questa è la ragione della infelicità universale. Perché se anche gli altri vogliono solo, ferocemente, il loro bene personale, allora per loro io sono un nemico. Sono zero. La società è un insieme di infiniti che sono zero l'uno per l'altro. Da questa dolorosa contraddizione si esce solo in un modo, ed è quello del Vangelo: amare l'altro prima di sé. In questo modo ci sarà amore per tutti. Nelle sue parole si tratta di una conversione dalla individualità animale, che ci porta a cercare ciecamente il nostro vantaggio, alla coscienza razionale, che ci fa sentire che l'altro è come noi, che è, per dirla con Spinoza, un modo della medesima Sostanza. Come per Spinoza, per Tolstoj non si tratta che di seguire la ragione: "Nell'adempiere a questa legge, nel sottomettere ciò che vi è in noi d'animale alla legge della ragione per conseguire in tal modo il bene, consiste appunto la nostra vita".[36] La conferenza fu poi pubblicata con il titolo *Della vita*, ma tutte le copie furono confiscate dalla censura religiosa. Nel 1893 pubblica *Il Regno di Dio è dentro di voi*.[37] È

36 L. Tolstoj, *Della vita*, Mondadori, Milano 1991, p. 92.
37 L. Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, Manca, Genova 1988.

una critica durissima delle classi dirigenti russe e del clero ortodosso, che sfruttano le masse contadine usando la religione come strumento di sottomissione. Ed è un appello alla ribellione nonviolenta, in nome dello stesso Vangelo quotidianamente tradito dalla chiesa ortodossa. Quella chiesa che all'esordio del nuovo secolo, nel 1901, lo scomunica.

Tolstoj studiò non poco il messaggio del Buddha. Era convinto che i grandi saggi (Zarathustra, il Cristo, il Buddha, Confucio, Lao Tze) abbiano mostrato all'umanità la via, ma che il loro insegnamento, semplice ed alla portata di tutti, sia stato poi sistematicamente stravolto, rovesciato, deturpato e ridotto a superstizione e strumento di dominio.

La visione

È arrivato il momento di cominciare il sentiero. Un sentiero paradossale, impercorribile, se fosse fisico: poiché si tratta di un sentiero in otto parti; e a dire il vero si è discusso e si discute di come praticarlo effettivamente. Bisogna prendere una parte del sentiero alla volta, considerando le otto parti come otto tappe di un unico percorso, oppure affrontare tutti i sentieri insieme? La prima soluzione porterebbe a una gerarchia delle parti del sentiero, con l'ultima che sarebbe quella decisiva per ottenere la liberazione, ed altre parti invece meno valide, utili per avviare il percorso. Ma non saprei dire quale considerare meno importante: nel dubbio, mi sembra più plausibile che tutte le parti del sentiero vadano percorse insieme. Del resto, il sentiero viene raffigurato con una ruota dagli otto raggi: e in una ruota ogni punto della circonferenza è ugualmente importante.

Ancora una volta la ruota. Questa – la ruota con otto raggi – è il simbolo stesso del Buddhadharma. Mi piace pensare che si tratti della stessa ruota dell'esistenza, considerata da un altro punto di vista. Quella è la ruota di un'esistenza bloccata, una ruota che non gira bene sul suo asse, e per questo crea disagio (*dukkha*); questa è una ruota che torna a posto (*sukha*). E che conduce oltre. Mi piace parlare del nobile sentiero in otto parti come di un metodo. L'etimologia della parola include la parola via, sentiero (*hodos*), accompagnata dal prefisso *metà*. Quest'ultimo può essere interpretato nel senso di

"seguire", per cui il metodo consiste nel "seguire una via" nella ricerca, ma implica anche l'idea di superamento, di oltrepassamento, per cui metodo è anche "la via che conduce oltre". Il sentiero buddhista è il metodo.

Mi pare che ci sia qualcosa di artificioso nell'idea di un sentiero in otto parti, anche se l'immagine della ruota con otto raggi ha una sua indubbia efficacia. A me piace pensare, piuttosto, a tre dimensioni: la saggezza, l'etica e la contemplazione. Perché a questo si riducono, si riconducono le otto parti del sentiero. Il sentiero consiste di: retta visione, retta intenzione (che rientrano nella saggezza); retta parola, retta azione, retto sostentamento (che rientrano nella morale); retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione (che rientrano nella meditazione). La risposta del Buddha alla domanda sulla sofferenza, sul disagio che ci segue come un'ombra, è che possiamo vivere diversamente, se cerchiamo queste tre cose.

Ti ho portato fin qui, prima di parlarti del sentiero, ma in realtà ci siamo già inoltrati lungo la sua prima parte. Perché la retta visione (*samma ditthi*), la prima parte del sentiero, consiste nell'analizzare la realtà, nel cogliere il disagio e la sua origine, nel riflettere sull'insostanzialità del nostro ego, nell'individuare i nessi di causa ed effetto, e nella consapevolezza che esiste una via d'uscita dal labirinto. La parola *ditthi* è l'equivalente del nostro *teoria*, che etimologicamente ha anch'esso a che fare con il vedere. Ma nei testi buddhisti le teorie, le visioni sono sempre considerate negativamente. Il Buddha non perde tempo a discuterle, non vuole in alcun modo essere uno che sostiene un punto di vista contro

un altro, che elabora teorie e le difende. Il rischio, come vedi, è che anche la *visione* del Dharma diventi una teoria come le altre, una dottrina, perfino una religione; una costruzione ideale che si sostituisce all'esperienza. È questo il punto più fragile del Dharma, che si espone sempre al rischio di essere una dottrina che condanna le altre dottrine. I successori del Buddha ne sono stati ben consapevoli, ed hanno cercato in molti modi, anche drastici, di preservare la freschezza del contatto diretto con la realtà.

La cura dei pensieri

Gli anni passati dal Buddha alla ricerca di un metodo per la liberazione devono essere stati difficili. A ripensarci, la sua impresa è straordinaria. È un uomo che rigetta tutto, che non vuole saperne di testi sacri, di autorità, di pratiche consolidate, e ricomincia da zero, procedendo per tentativi ed errori. In un piccolo, delizioso sutra a carattere autobiografico, racconta ai suoi discepoli di aver provato, un giorno, a dividere i pensieri in due categorie. Ogni volta che sorgeva in lui un pensiero, lo analizzava e si chiedeva a cosa avrebbe portato. Era un pensiero buono? Gli avrebbe fatto bene? In questo caso lo avrebbe accettato, in caso contrario lo avrebbe abbandonato. I criteri per stabilire se un pensiero era sano, salutare, erano tre: l'attaccamento, la malevolenza e la violenza. Si tratta, dunque, del rapporto con gli oggetti e del rapporto con gli altri. "Allorché consideravo: 'Questo pensiero conduce alla mia propria afflizione', esso si pacificava in me. Quando consideravo: 'Questo pensiero conduce all'afflizione di altri', esso si pacificava in me. Quando pensavo: 'Conduce all'afflizione mia e di altri', esso si pacificava in me".[38]

Questa è la seconda parte del sentiero, il *retto pensiero* (*samma samkappa*). La parola *samkappa* è spesso tradotta anche con *intenzione*, ed in effetti implica un impegno: vigilando il mio pensiero, separo il bene dal

38 *Dvedhavitakkasutta*, Majjhima Nikaya, 19, in RB1, p. 385.

male, la benevolenza dall'odio, l'amore dalla violenza; *decido* di impegnarmi, a partire da me stesso, per la fine della sofferenza. La differenza tra *visione* e *pensiero* può sembrare sottile. Considera che il fatto di avere una visione del mondo, di osservare le cose in modo oggettivo, senza illusioni né fantasie, di penetrare analiticamente la natura dei fenomeni non ci mette al riparo dal sorgere, qui ed ora, di pensieri oscuri o violenti. Del resto, la biografia di alcuni tra i più grandi filosofi è piena di piccinerie, meschinità, chiusure, invidie, opportunismi. Un uomo può avere un *grande pensiero* e al tempo stesso *piccoli pensieri*.

Questo vigilare sul pensiero è una forma di saggezza, ma è anche, già, una prima pratica meditativa, poiché meditazione è proprio questo: fare attenzione a sé stessi. D'altra parte anche le quattro nobili verità e gli altri punti fondamentali del Dharma, in cui consiste la retta visione, possono essere oggetto di meditazione, come anche i grandi valori morali. Le parti del sentiero si incrociano, si richiamano a vicenda, confluiscono l'una nell'altra.

L'idea di fare attenzione ai propri pensieri, individuando in particolare quelli che causano sofferenza, è attualissima. Qualcosa di non troppo diverso da ciò che faceva il Buddha accade con la terapia cognitivo-comportamentale, che si è sviluppata a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, e che si concentra soprattutto sull'aspetto cognitivo, appunto: vale a dire sui pensieri. In una persona depressa sono ricorrenti, ossessivi pensieri negativi su sé stessi, sugli altri, sulla vita in generale, ed è proprio su questi pensieri che bisogna intervenire. Il terapeuta è colui che aiuta la persona a individuare i

pensieri che sono causa di sofferenza e metterli da parte. Esattamente quello che faceva il Buddha, con una sola, significativa differenza: per il Buddha era importante che i pensieri non fossero fonte di sofferenza nemmeno per altri.

Un cuore più grande

Il Seicento, il secolo di Spinoza, è stato, come quello che lo ha preceduto, un secolo insanguinato dalle guerre di religione. Mentre continua spedito il genocidio degli indiani d'America e si avvia la tratta degli schiavi africani, i cristiani non mancano di massacrarsi tra di loro, in Europa, per stabilire, tra l'altro, se sia vero che la salvezza possa avvenire grazie alla sola fede, come vogliono i protestanti, o se siano necessarie anche le opere buone, come sostengono i cattolici. Per testimoniare la grandezza della loro fede i protestanti ammazzano i cattolici, mentre questi ultimi massacrano i protestanti per compiere opere buone.

Dal punto di vista prettamente logico è difficile non dar ragione ai protestanti. La salvezza, la vita eterna, il paradiso sono degli assoluti di fronte ai quali qualsiasi opera umana appare misera, poca cosa, o nulla. C'è tra l'uomo e Dio un abisso che solo Dio stesso può colmare con la grazia. E tuttavia, se Dio è Bene, come pensare che si possa essere in Dio senza compiere il bene? C'è a dire il vero un sospetto che affiora qua e là, nella teologia e nella filosofia: che Dio sia al di là del bene e del male. Del resto, la riflessione teologica sul problema del male conduce spesso alla conclusione che il male appare tale solo dal nostro limitato punto di vista. Ma se il bene è il contrario del male, allora anche la nostra concezione del bene è il risultato del nostro limitato punto di vista, o per meglio dire della nostra ignoranza. Essendo assolu-

to, Dio è al di là dei nostri limiti cognitivi, e dunque delle nostre concezioni di bene e di male.

Sull'importanza dell'etica – delle buone azioni – nel Dharma del Buddha non è possibile nutrire dubbi: tre parti del nobile sentiero riguardano le nostre azioni nei confronti degli altri. Da questo punto di vista la precisione del Dharma, che a volte sembra esasperante, è di sicuro vantaggio. Ma non c'è precisione e profondità di analisi che possa mettere freno all'interrogare, e questo vale anche per il ruolo dell'etica nel buddhismo. Non c'è dubbio che l'etica faccia parte del cammino per giungere al risveglio. Ma che succede una volta raggiunto il risveglio? Il Buddha, che è il risvegliato per eccellenza, si presenta naturalmente come un uomo buono, come un esempio vivente di etica. Ma il bene è, come detto, il contrario del male, e pensare per contrari fa parte dell'azione della mente, della sua dinamica incessante, del suo inquieto fluire. Una mente che si è fermata non dovrà essere anche al di queste distinzioni? Come il Superuomo di Nietzsche, il risvegliato non sarà al di là del bene e del male? È difficile non giungere a questa conclusione. Ma questo non vuol dire che il risvegliato possa compiere il male. Il male non è forse una conseguenza dell'io? Non è perché abbiamo una visione errata della realtà – ossia centrata su noi stessi – che diventiamo vittima dei veleni della rabbia, dell'invidia, dell'odio? Trasceso l'io sono tagliate anche le radici del male: questa è la convinzione su cui si basa l'etica buddhista. Ottenuto il risveglio, non esiste più etica, perché è conclusa la lotta tra bene e male, la scelta sempre difficile tra interesse personale e bene comune, tra individualità animale e coscienza ra-

zionale, per dirla con Tolstoj. Il risvegliato sa che tutti gli esseri sono legati, che esiste una rete leggera di cui i singoli individui non sono che momentanei, fragili punti di confluenza, lì dove altri vedono individui contro individui, popoli contro popoli, nazioni contro nazioni. Colui che risvegliato non è intuisce questa diversa prospettiva, ne sente la forza liberante, il potere balsamico, e per un po' gli si apre il cuore.

Veleno o farmaco

Elena non era troppo amata dai greci. La si accusava di essere causa della guerra di Troia, ossia della più grande tragedia del mondo classico. In qualche modo, la sua figura ricorda quella di Eva, cui il mondo ebraico-cristiano attribuisce la caduta dal paradiso. In comune hanno un pomo. Secondo il mito, la dea della discordia, Eris, durante il banchetto per il matrimonio di Peleo e Teti scagliò una mela "per la più bella". Ma chi era la più bella? Scoppiò la discordia tra Afrodite, Era e Atena, dalla quale ci saremmo aspettati maggiore saggezza. L'ingrato compito di decidere cadde sulle spalle di Paride, che le tre dee cercarono di ingraziarsi promettendogli il meglio che avevano da offrire. Era gli promise il potere, Atena la sapienza, Afrodite l'amore di Elena, la più bella delle donne. E Paride, che era un romantico ante litteram, scelse Afrodite.

Non sono a conoscenza di autori antichi che abbiano preso le difese di Eva, la cui presunta colpa ha giustificato per secoli il maltrattamento delle donne nell'occidente cristiano. Un importante filosofo greco, invece, ha preso le difese di Elena. Perché Elena ha abbandonato Menelao, partendo per Troia con Paride?, si chiede Gorgia nel suo *Encomio di Elena*. Può essere che sia avvenuto per volere degli dei, o che sia stata rapita con la forza, o ancora che sia stata irretita da Paride con la forza delle parole. In tutti questi casi è evidente la sua innocenza. Se è stato per volere degli dei, quale colpa le si può attri-

buire? Può forse un essere umano resistere a un dio? Se è stata rapita, evidentemente è vittima e non colpevole. Ma a noi – e allo stesso Gorgia – interessa soprattutto la terza ipotesi. Può essere che Elena sia stata convinta da Paride a seguirla con la forza delle parole. Ora, c'è davvero differenza tra l'essere rapiti fisicamente e l'essere rapiti con le parole? Per Gorgia no. Il fine del suo discorso è proprio dimostrare che le parole hanno un potere immenso, che con le parole è possibile avere potere sulle persone non meno che con la forza fisica. "L'anima viene tutta presa nell'irresistibile magia del discorso, ne viene compenetrata e trasformata. Dalla magia e dalla potenza ingannatrice della parola si sono ricavate due arti, quella di traviare la mente e l'altra d'ingannare l'opinione pubblica", scrive.[39] La verità delle parole di Gorgia è evidente più che mai dopo il Novecento, il secolo nel quale feroci dittatori hanno irretito interi popoli spingendoli verso guerre sanguinosissime, crimini efferati, azioni che restano come macchia indelebile nella storia dell'umanità. Parole cariche di odio, parole che costruivano un noi e un loro, che fondevano gli individui in una massa delirante e li scagliavano, come cani da caccia, contro il nemico.

Sappiamo bene, però, che le parole non sono solo questo. Con le parole possiamo carezzare le persone, consolarle, aiutarle, consigliarle; con le parole possiamo fare poesia, cercare e dire la verità, evocare il bene. Gorgia ne è consapevole: "Si può dire che la parola sta

39 Gorgia, *Encomio di Elena e altri scritti*, Edizioni Paoline, Bari 1963, pp. 41-41.

all'anima come la medicina al corpo. Infatti, come alcuni farmaci eliminano dal corpo queste o altre indisposizioni, e certi guariscono, altri uccidono, così le parole: alcune affliggono, altre dilettano, altre incutono terrore, altre infiammano chi ascolta, altre infine stregano e avvelenano l'anima, con i poteri della persuasione maligna", scrive.[40] Le parole possono essere veleno o farmaco, possono salvare o uccidere. Il Buddha lo sapeva bene: per questo una delle parti del suo sentiero riguarda il corretto uso della parola: la retta parola (*samma vaca*).

Vediamo in cosa consiste.

40 Ivi, pp. 43-44. Ho leggermente adattato la traduzione.

Vipere e cacciatori di avvoltoi

Le nostre parole possono essere farmaco o veleno. Se le usiamo come veleno, come arma, possiamo acquisire qualche forma di potere sugli altri; le parole, così usate, possono servire non poco al nostro successo personale, o al successo di qualche *noi* in cui ci riconosciamo. Dietro la decisione di usare le parole come farmaco, e non come veleno – in questo, in definitiva, consiste la retta parola (*samma vaca*) buddhista – c'è una decisione: rinunciare al potere sull'altro. Essere insieme all'altro, non contro o sopra l'altro. E, quando occorre, essere per l'altro: aiutarlo, soccorrerlo, consolarlo, indirizzarlo. C'è questa decisione alla base dell'etica buddhista, come di qualsiasi etica autentica.

Ma in che modo le nostre parole possono diventare farmaco? Cos'è una parola-farmaco? Quando lessi per la prima volta il Vangelo – ero bambino o poco più – mi colpì molto, tra gli altri, quel passo in cui Gesù parla dell'ingiuria. "Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna" (Matteo, 5, 22). Mi colpì la sproporzione tra la colpa e la pena: perché a tutti capita, prima o poi, di dare dello stupido a qualcuno, e il fuoco della Geenna è una cosa terribile. Ma la cosa che più mi colpì fu che lo stesso Gesù sembra contraddire sé stesso. Quando ad esempio farisei e sadducei si presentano al suo battesimo, li chiama "razza di vipere" (Matteo, 3, 7). E direi che non è granché meglio che dare a qualcuno dello stupido.

Non va diversamente con il Buddha. Una volta richiamò severamente un tale monaco, che aveva interpretato con qualche libertà il suo insegnamento, sostenendo che non è vero che i piaceri sensuali costituiscono un ostacolo per la liberazione. Gli altri monaci lo avvertono che la sua opinione è errata, ma lui persiste. Allora riferiscono la cosa al Buddha, che lo manda a chiamare. E così gli si rivolge: "A chi, o sciocco, hai sentito che io abbia insegnato una simile dottrina?"[41] Ti confesso che non mi piace molto questo passo. Il Buddha non discute davvero l'opinione dell'uomo: si limita a dargli dello sciocco ed a rivendicare di non aver mai insegnato nulla del genere. E più volte il sutra ripete che l'uomo, che si chiamava Arittha, in precedenza era stato un cacciatore di avvoltoi, una occupazione che non doveva essere particolarmente nobile.

Perché Gesù insulta farisei e sadducei, perché il Buddha insulta Arittha? Ci sono, mi pare, tre possibili interpretazioni. La prima è che non si tratta di un insulto, ma di un modo un po' rude ma efficace di dire la verità. Farisei e sadducei erano davvero una razza di vipere, e il povero Arittha era davvero sciocco. Capisci bene, però, che questa interpretazione ci autorizzerebbe a insultare liberamente chiunque, se siamo convinti che l'insulto colga la realtà dell'insultato. Con buona pace della retta parola. Una seconda interpretazione è che Gesù e il Buddha, quasi esseri realizzati, erano al di sopra del loro stesso insegnamento. La scarto subito, almeno per quanto riguarda il Buddha, la cui credibilità è interamente

41 *Alagaddupamasutta*, Majjhima Nikaya, 22, in RB1, p. 235.

legata al suo metodo: non seguire intenzionalmente la via da lui stesso indicata avrebbe confuso i discepoli. Ritengo più credibile, se non si tratta di una aggiunta posteriore, una terza interpretazione: il Buddha ha semplicemente sbagliato. Perché era umano, e gli umani sbagliano. Le parole del Buddha in quel caso sono state farmaco? Difficile crederlo. E sono state farmaco le parole di Gesù Cristo a farisei e sadducei? No: erano parole cariche di rabbia. Di rabbia divina, giusta, forse. Ma pur sempre rabbia.

In questi due casi bisognerebbe, per usare ancora un detto di Gesù riferito ai farisei, fare quello che dicono e non quello che fanno (Matteo, 23, 3). Ma la parola dura, che ferisce, che è veleno, è pur sempre preferibile alla parola falsa, la parola che blandisce, che carezza, ma che non va all'essenza, non tocca la realtà, non denuncia l'errore. Retta parola è non ferire, ma anche dire la verità.

Nonmenzogna

Il fascismo è la menzogna che si fa sistema. Un mondo alla rovescia, nel quale le parole non hanno più il loro significato comune, la ragione diventa un fastidioso peso di cui liberarsi, l'umanità un peccato. È il sistema che manda in Etiopia migliaia di soldati per massacrare un popolo inerme ed innocente, usando armi chimiche e compiendo infiniti crimini, atrocità, vigliaccherie. E che, conquistatala e proclamato l'Impero, parla di civiltà e di pace. "Impero di pace perché l'Italia vuole la pace per sé e per tutti e si decide alla guerra soltanto quando vi è forzata da imperiose, incoercibili necessità di vita. Impero di civiltà e di umanità per tutte le popolazioni dell'Etiopia", dice Mussolini alle folle festanti il 9 maggio 1936. Civiltà e umanità per le popolazioni dell'Etiopia. Che è come parlare di amore ad una donna dopo averla violentata.

Chi è entrato in questo sistema da adulto è stato fortunato, pur nella tragedia storica: ha potuto conservare la memoria del mondo di prima, di quando il bianco era bianco e il nero era nero, e in qualche recesso interiore è rimasto libero dall'errore che lo circondava; se non è diventato convintamente fascista, naturalmente (e tanti lo sono stati). Quelli cui è andata peggio sono stati i bambini. Educati fin da piccoli al culto della violenza, al disprezzo dell'essere umano, alla retorica del nemico. Persone che spesso si sono portate il fascismo addosso per tutta la vita, per le quali la liberazione – quella interiore: la liberazione dalla violenza – non è mai avvenuta.

L'essenza del fascismo è la divisione dell'umano: di qui ci siamo noi, di là ci sono loro. Loro sono i nemici. Quelli che devono essere combattuti, distrutti o civilizzati. Noi siamo i migliori. Siamo la razza eletta, il popolo di Dio. E abbiamo diritto alla terra promessa. Costi quel che costi. Cercando di collocarsi agli antipodi del discorso fascista, negli anni Trenta un giovane filosofo, Aldo Capitini, afferma che ogni vita umana (si spinge a dire il vero fino ad affermare: ogni vita, anche non umana) ha un valore assoluto, e per questo non è possibile ucciderla. Se uccidi l'altro, se gli neghi umanità, distruggi te stesso. Distruggi la possibilità di vivere una vita più vera, più persuasa. Una vita umana. Neghi la tua stessa umanità. Ma non basta non uccidere. Si uccide anche con le parole. Alla nonuccisione affianca la nonmenzogna. Se menti all'altro, se lo inganni con le parole, stai scavando un solco tra te e lui, ed è in questo solco che crescono l'odio, il sospetto, la rabbia, la paura. "Nonmenzogna e nonuccisione attuano una unità dalla radice, un'unità concreta che non lascia nulla fuori di sé", scriveva.[42]

Ci sono eccezioni. Se mentire è l'unico modo per salvare la vita a qualcuno, allora anche la menzogna è un bene. Nascondere degli ebrei per sottrarli alla deportazione e quindi al campo di sterminio comportava una continua dissimulazione, e tuttavia era un bene. Come cercare l'unità con l'altro, in un mondo che è diviso? Come essere uniti al tempo stesso alla vittima e al carnefice? Bisogna stare con la vittima e contro il carnefice,

42 A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Martini, Protagon, Perugia 1994, p. 32.

anche a costo di mentire. Ma se il carnefice, colui che fa violenza, è uno che offende la sua stessa umanità, stare contro di lui vuol dire, al tempo stesso, stare con lui. Salvarlo dalla sua stessa disumanizzazione. Nel mondo difficile, complesso, oscuro in cui viviamo, la menzogna può essere uno degli strumenti della verità. Purché sia chiaro questo: che l'altro non è strumento, non è nemico. Anche quando va combattuto perché ammalato di fascismo.

Che fare?

"Ama e fa' ciò che vuoi" è una delle formule di maggiore successo della storia del cristianesimo. È di Sant'Agostino, e sembra una soluzione semplice, efficace, intuitiva e profonda di uno dei problemi più difficili della nostra vita. Cosa devo fare? Come devo agire? Come posso capire cosa è giusto e cosa sbagliato? Semplice: ama. Se ami non sbagli mai, qualunque cosa tu faccia. Ma le cose non sono così semplici, perché la vita è terribilmente complessa, e non si lascia ridurre ad una formula, sia pure suggestiva. L'amore non è un punto dal quale scaturiscano in modo geometrico, necessario le azioni. Cosa vuol dire, qui ed ora, amare? E cosa fare quando due forme di amore vengono in contrasto? Ma c'è soprattutto la possibilità che l'amore diventi la giustificazione di qualsiasi azione. Sembra questo il senso della frase, se si considera il contesto. Sant'Agostino parla di rose e di spine, di carezze e di percosse. Tutti preferirebbero le prime alle seconde, ma siamo sicuri che siano buone? "Alcune cose sembrano aspre, truculente; ma si fanno per disciplina, sotto il comando della carità", scrive.[43] Ecco il rischio. Sappiamo che Sant'Agostino, scrivendo a Bonifacio, un capo di soldati mercenari, chiede l'uso della forza contro gli eretici donatisti. Se in una casa che

43 Agostino d'Ippona, *Commento alla lettera di San Giovanni*, omelia 7, 8. "Habent enim et spinae flores: quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate".

sta per crollare ci fossero due persone, e si rifiutassero di credere che sta per crollare e non volessero uscire per salvarsi la vita, dice, non avremmo il dovere di tirarli fuori a forza?[44] Perseguitati, molti donatisti si suicidavano, ma Sant'Agostino resta impassibile: non bisogna lasciarsi impressionare, dice; la carità chiede che non ci si preoccupi di qualcuno che si getta nel fuoco, se ciò serve ad evitare che molti finiscano nell'altro fuoco, quello eterno dell'inferno.[45]

Con questi argomenti per secoli sono state compiute, in nome dell'amore e della carità, le violenze più atroci. L' "ama e fa' quel che vuoi" diventa "se amo posso farti quel che voglio".

Vedi dunque che la domanda resta: cosa dobbiamo fare? Il Buddha ha insegnato che dobbiamo cercare la retta azione (*samma kammanta*). Ma cos'è la retta azione? Tradizionalmente è racchiusa nei *cinque precetti* (*pañca sila*): non uccidere, non rubare, non avere una condotta sessuale scorretta, non mentire, non usare sostanze inebrianti. La parola precetto, che implica l'idea di un comando, può essere fuorviante. Non c'è un ordine dall'esterno, l'individuo sceglie consapevolmente di incamminarsi lungo il sentiero in otto parti del Dharma, e lungo questo cammino è invitato a considerare le conseguenze delle sue azioni. Non si tratta di peccati, bensì di azioni che comportano sofferenza per gli altri, ma anche per sé.

Il quarto punto coincide sostanzialmente con la ret-

44 Lettera 185, 8.33.
45 Lettera 185, 3. 12.

ta parola, che già conosciamo; gli altri indicano i campi significativi della nostra azione: la vita dell'altro, la proprietà dell'altro, il corpo dell'altro. L'ultimo campo, quello della lucidità mentale, è giustificato dal fatto che l'uso di alcol e droghe è in evidente contrasto con la pratica della meditazione, che mira alla assoluta chiarezza e consapevolezza, ma anche dalla considerazione che dall'alterazione psichica causata da sostanze inebrianti deriva molto facilmente la violenza nei confronti dell'altro.

Preferisco parlare di campi significativi, più che di precetti, per evidenziare il lavoro di interpretazione che richiedono. Cosa vuol dire, oggi, non rubare? Mettere le mani nella tasca di qualcuno è senz'altro un furto, ma quali, quante altre forme di furto esistono? E di quante, pur ritenendomi assolutamente innocente, sono in realtà complice? Se il mio Paese ruba le risorse di un altro paese, e io godo dei vantaggi che ne derivano, non sto rubando anch'io? Sono domande che ci conducono alla quinta parte del sentiero: il retto sostentamento, che è uno dei più importanti contributi del buddhismo all'etica mondiale.

Thay

Una mattina di inizio primavera di più di una manciata di anni fa mi trovai di fronte a un dilemma. Ero in piazza del Plebiscito, a Napoli, e stavo attendendo quello che consideravo, e considero, il più grande maestro buddhista vivente: Thich Nhat Hanh. Avremmo cominciato una meditazione camminata, dando vita a un corteo lentissimo, silenzioso e fraterno. Ma, ecco, in piazza stava per iniziare anche un altro corteo: quello dei disoccupati. A quale partecipare? Rimasi perplesso per un po', poi decisi di seguire il maestro buddhista.

Se si fosse trattato di un altro maestro, forse avrei scelto il corteo dei disoccupati. Thich Nhat Hanh, che i discepoli chiamano Thay, è colui che ha dato il maggior contributo al cosiddetto *buddhismo impegnato*. Un buddhismo che non volta le spalle ai problemi del mondo e cerca una liberazione spirituale che è anche, al tempo stesso, liberazione sociale, economica e politica. Vietnamita, Thay ha vissuto l'orrore della guerra, durante la quale si è impegnato nel servizio sociale in favore della popolazione, lavorando per la pace e la riconciliazione tra le due Coree. Alla fine della guerra è stato costretto all'esilio in Francia, dove ha creato l'Ordine dell'Interesse e Plum Village, una comunità monastica nei pressi di Bordeaux.

Il retto sostentamento (*samma ajiva*), ti dicevo, è una delle idee etiche più profonde e importanti del buddhismo. Il modo in cui ci guadagniamo da vivere può fare

bene o male alla società. Possiamo scegliere un lavoro di cura dell'altro, e attraverso il lavoro migliorare la società, o al contrario guadagnarci da vivere rapinando la società, diffondendo la violenza, addirittura traendo vantaggio dalla guerra. In una società semplice non è difficile individuare quei lavori che sono incompatibili con il principio del retto sostentamento: vendere alcolici, ad esempio, oppure commerciare carne di animali, o ancora esercitare il mestiere del soldato, pratiche che sono in contrasto con i principi di non uccidere e di non usare sostanze intossicanti. In una società complessa cogliere gli aspetti violenti del nostro lavoro può essere molto più difficile. Che dire, ad esempio, dell'impiegato di una banca fortemente compromessa con il commercio di armi? Ma la domanda può estendersi a chiunque abbia rapporti economici con quella banca. È etico ottenere vantaggi economici investendo i propri soldi in una banca che a sua volta commercia in armi? Nella nostra società, nella quale il consumo ha raggiunto una pervasività impensabile ai tempi del Buddha, retto sostentamento inevitabilmente vuol dire pensare alle implicazioni delle nostre scelte di acquisto. Mi sostengo con il lavoro, che mi consente di acquistare cibo e vestiti. Ma il cibo che acquisto è prodotto con violenza? E quanto sfruttamento c'è dietro gli abiti che indosso?

Thay ha insegnato che retto sostentamento vuol dire riflettere sulle conseguenze sulla società e sull'ambiente non solo della nostra professione, ma anche del nostro stile di vita. "Non accumulerò ricchezza mentre milioni di uomini soffrono la fame", recita il quinto precetto dell'Ordine dell'Interesse. E il dodicesimo, che riformu-

la il secondo precetto buddhista, dice: "Non mi approprierò di quello che di diritto appartiene ad altri. Rispetterò la proprietà altrui, ma mi batterò perché nessuno si arricchisca provocando sofferenza agli uomini e agli esseri viventi".[46] Non basta non rubare, in una società profondamente ingiusta, diseguale, violenta, nella quale alla ricchezza spesso smodata di pochi corrisponde la povertà o peggio la miseria di tanti. Ecco perché quella meditazione camminata era anche una marcia in favore dei disoccupati.

Mi restano, di quella mattina, due cose tra tutte. Il sorriso di Thay, una sintesi perfetta non solo dei suoi insegnamenti, ma di venticinque secoli di buddhismo. E il sorriso, più smaliziato ma non meno bello, di un bambino che commentò il lento, lungo snodarsi del corteo dicendo: "Ma questa pace è infinita!"

Sì: la pace è infinita. C'è sempre qualcuno che si aggiunge, alla fine. Che deve aggiungersi. Perché c'è sempre altro lavoro da fare.

46 Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989, pp. 104 e 108.

Dimore

Un giorno riferiscono al Buddha che uno dei suoi monaci si intrattiene un po' troppo con le monache, al punto che se qualcuno gli parla male di loro, lui si irrita e protesta. Il Buddha lo manda a chiamare e gli fa la predica, ma sorprendentemente non lo rimprovera per la consuetudine con le monache, bensì per il suo attaccamento a quelle donne, che gli ha impedito di rispettare il precetto della retta parola. È facile, spiega a lui e agli altri, rispondere con gentilezza a chi è gentile con noi; è quando gli altri ci dicono cose false, o inopportune, o cariche di violenza e odio che bisogna esercitare la retta parola. Ma come fare? È chiaro che dire certe parole invece di altre, di per sé, non ha alcun valore, se quelle parole non sono vere. Dire parole gentili false è anche peggio che dire parole di odio. Occorre che ci sia una luce interna, che risplenda nelle parole e nelle azioni. Il Buddha la chiama *metta*, parola che viene tradotta variamente con gentilezza amorevole, benevolenza, amore universale, ma che forse è resa meglio con amicizia. Una amicizia che non si limita all'amico, ma si estende verso ogni essere. Nel corso di quello stesso insegnamento, il Buddha spiega di cosa si tratta con un esempio estremo: "O monaci, anche se dei banditi, dei malfattori, vi facessero a pezzi, parte dopo parte, con una sega a due mani, colui che nutrisse pensieri di odio verso di loro non praticherebbe i miei insegnamenti".[47]

47 *Kakacupamasutta*, Majjhima Nikaya, 21, in RB1, p. 457.

So cosa stai pensando. Questa sembra una cosa impossibile, perfino peggio del porgere l'altra guancia evangelico. Ma ragioniamo un attimo. Sappiamo che l'essere umano è capace di cose orribili. Leopoldo II – con ogni probabilità il più grande criminale della storia – ha compiuto il genocidio di dieci milioni di congolesi, e pochi in Europa hanno avuto da ridire; e il secolo successivo ha visto lo sterminio di sei milioni di ebrei e due intere città rase al suolo dalla bomba atomica. Possiamo bruciare, fare a pezzi, gasare l'altro, se soltanto abbiamo una ragione per farlo, e una qualche teoria (religiosa, politica, perfino morale) che non ci faccia sentire troppo in colpa mentre lo facciamo. Ma siamo davvero solo questo? Non possiamo credere, o sperare, che oltre questo orrore ci sia qualcosa? Che l'essere umano sia capace anche dell'esatto contrario? E quand'anche non fosse davvero possibile, il crederlo non ci rende comunque migliori?

Metta è una delle quattro *dimore divine* (*brahmavihara*) di cui parla il Buddha. Le altre sono la compassione (*karuna*), il gioire insieme agli altri (*mudita*) e l'equanimità (*upekkha*). A me sembra che siano tutte contenute nell'amicizia. Amare l'altro vuol dire essere in grado di stargli accanto nella sofferenza, e questa è compassione. Ma amare vuol dire anche essere assolutamente privi di invidia e di quella cosa che i tedeschi chiamano *Schadenfreude*, provare piacere per le sventure altrui. E poiché l'amore di cui parla il Buddha non è l'amore per chi ci ama, ma è un amore che come una corrente elettrica intende percorrere l'intero campo dei viventi, oltrepassando i confini tra amici e nemici, prossimi e lontani, umani e non umani, l'equanimità è una sua componente

essenziale. È questa la difficoltà più grande: riuscire a considerare l'altro indipendentemente da me. Un amore perfettamente equanime è possibile solo quando si è trascesa del tutto la percezione centrata sull'ego, una cosa che non è troppo diversa dal nirvana; ma tendere verso quell'amore, esercitarsi per esso, è una pratica quotidiana che da un lato ci spinge oltre l'io, dall'altro ci rende semplicemente più umani.

Può sembrare strano che il Buddha parli di dimore (*vihara*), più che di virtù o valori. Mi piace pensare che sia perché queste stelle perfette, apparentemente lontane e irraggiungibili, ci aiutano a rendere meno inospitale il nostro violentissimo mondo umano; a sperare che un giorno possa davvero diventare una dimora per tutti.

Tecniche

Ne *Il disagio della civiltà* Sigmund Freud esprimeva forti perplessità riguardo alla possibilità reale dell'amore del prossimo. Perché mai dovremmo farlo? Perché amare chi non è amabile? E perché dovremmo amare perfino il nostro nemico? Sarebbe ingiusto nei confronti dei miei cari: perché dovrei metterli sullo stesso piano di un estraneo, di un nemico addirittura? "Ma soprattutto – scrive Freud – come arrivarci? Come ne saremo capaci?"[48]

In ambito cristiano, l'amore del prossimo è legato alla fede. Poiché Dio è amore, amare Dio vuol dire anche aprire il proprio cuore, diventare capaci di quell'amore che nei santi raggiunge la perfezione evangelica. Ma il problema resta. Se non ho la fede, che fare? Come arrivarci? Come ne sarò capace?

Dopo aver dato il suo insegnamento così difficile sull'amore verso chi dovesse tagliarci a metà, il Buddha continua il suo discorso spiegando come bisogna esercitarsi, in una situazione simile. Esercitarsi, esercitarsi sempre. Come abbiamo visto, le sue ultime parole sono state un invito all'esercizio. Nel Dharma del Buddha tutto, anche l'amore, è questione di esercizio. Di tecnica. Lo so, detto così non fa un bell'effetto. Siamo abituati a considerare l'amore una cosa spontanea, l'effusione naturale del nostro cuore. Una delle convinzioni oggi più

48 S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, vol. 10, p. 597.

diffuse è che ragione e sentimento, mente e cuore siano due cose diverse, addirittura opposte. Ma si tratta forse di un pregiudizio, che ha l'effetto di far deflagrare il nostro mondo emotivo, senza che proviamo nemmeno a cercare una unità interiore.

Al tempo del Buddha le tecniche erano al centro dell'esperienza spirituale. I maestri incontrati dopo aver lasciato il palazzo paterno gli insegnarono soprattutto tecniche di meditazione. Il futuro Buddha considera insufficienti i loro insegnamenti e cerca la sua strada in solitudine; la trova dopo aver messo a punto una sua tecnica di meditazione che costituisce l'ultima parte del sentiero in otto parti. Ciò che la differenzia da molte pratiche sorte in ambito indiano è il fatto di avere, anch'essa, un carattere tutt'altro che esoterico. Il Buddha non afferma l'esistenza di energie sottili, di chakra, di forze misteriose da risvegliare. La sua tecnica di meditazione presuppone la comprensione del corpo e della mente come un insieme di aggregati, che abbiamo già conosciuto; una comprensione che è il risultato di una analisi di quello che siamo, che viene ripetuta, e verificata, nel corso della stessa meditazione.

Nel contesto spirituale e religioso indiano dal quale è sorto il buddhismo aveva molta importanza il calore (*tapas*). Attraverso le diverse pratiche – lo yoga, l'astinenza sessuale, il controllo dell'alimentazione eccetera – si sviluppa, ritenevano (ma è una convinzione che si trova ancora in Gandhi), una sorta di energia interiore, un ardore che conduce verso la dimensione più alta, quella del Divino. Anche in altre religioni l'esperienza spirituale più alta è legata al calore; in ambito cristiano si

parla di *fede ardente*. Il buddhismo al contrario è legato piuttosto al freddo. Abbiamo visto che per il Buddha l'essere umano brucia, ed ogni sensazione, ogni desiderio alimenta la fiamma. Quello che è da fare è spegnere questo fuoco, ed a questo serve la meditazione.

Il limite del mondo

Spesso i testi buddhisti contengono elementi superstiziosi, ma quasi sempre fanno da cornice a un insegnamento, e in qualche caso non manca in essi qualcosa di poetico. C'è un piccolo sutra, ad esempio, in cui il Buddha ha a che fare con un personaggio singolarissimo. Rohitassa – questo è il suo nome – si presenta in un alone di luce, come si conviene a un essere divino, ma anche con l'umiltà di chi è perplesso ed ha bisogno di capire. Ha da porre una domanda al Buddha: è possibile raggiungere camminando il limite del mondo? Il Buddha gli risponde in modo secco: no, non è possibile. Rohitassa è d'accordo con la risposta. Un tempo, racconta, aveva poteri magici che gli consentivano di volare a grandissima velocità. Per cento anni aveva volato, convinto che se avesse trovato il limite del mondo avrebbe scoperto anche la fine del dolore e della morte; ma no, non era giunto da nessuna parte, e la sua vita terrena era finita così, in questa ricerca nobile ma infruttuosa.

Ma il Buddha ha ancora qualcosa da dire. È vero, non è possibile raggiungere camminando il limite del mondo. E tuttavia questo non significa che non sia possibile. C'è un altro modo. Ci deve essere, perché se non si raggiunge il limite del mondo non è possibile superare la sofferenza. "In questo corpo, poi, o amico, alto soltanto due braccia tese, dotato di conoscenza e mente, io affermo che c'è il mondo, l'origine del mondo, la cessazione del mondo e il sentiero che conduce alla cessazione del

mondo".[49] Rohitassa ha passato cent'anni a volare, mentre avrebbe dovuto guardarsi dentro. Questo guardarsi dentro è la settima parte del sentiero buddhista: la *retta consapevolezza* (*samma sati*).

"Conosci te stesso", la massima scritta nel tempio di Apollo a Delfi, è uno dei principi che hanno orientato la ricerca filosofica occidentale. Una ricerca che ha condotto a indagare l'anima, la sua origine, il suo destino dopo la morte, o a considerare il rapporto tra quello che noi siamo e l'universo intero, tra il microcosmo e il macrocosmo. Anche quello del Buddha è un conoscere sé stessi, ma segue una logica diversa. Si può dire che l'uomo e la donna occidentali si sono interrogati, per così dire, sulla funzione – perché vivo? –, mentre il Dharma del Buddha, più concretamente, si ferma alla struttura. Cosa sono io? Cos'è il corpo? Da cosa è costituito? Da quali elementi? Cosa sono le sensazioni? Cos'è la mente? Come funziona? Quale è la sua dinamica? Quali oggetti compaiono nella mente? Come sorgono il piacere e la sofferenza? E l'io, cos'è?

Non si tratta, però, di domande teoriche. La risposta a queste domande l'abbiamo già incontrata, è la parte centrale del Dharma, ma non è ancora meditazione. La meditazione avviene quando il corpo, le sensazioni, le percezioni, la mente vengono analizzati qui ed ora, quando entro in contatto analitico con me stesso.

C'è una differenza profonda tra questo tipo di meditazione e la meditazione occidentale. Per Aristotele l'uomo realizza pienamente sé stesso solo quando esercita la

49 *Rohitassasutta*, Anguttara Nikaya, 4.5.5, in RB1, p. 326.

parte di sé più alta, la ragione; e la ragione raggiunge il suo fine più alto quando si rivolge alle cose somme, ossia a Dio. Anche per il cristianesimo meditare vuol dire considerare le verità più profonde, il mistero di Dio che si incarna e muore sulla croce. In entrambi i casi c'è, per così dire, un movimento verso l'alto. Nella meditazione buddhista, al contrario, il movimento è verso il basso. Devo scendere in me stesso, esplorare i recessi del mio corpo, toccarne anche l'orrore, vedere con i miei occhi l'inconsistenza di ciò che chiamo io, non risparmiarmi nulla del vuoto che mi abita.

Guardare a fondo

Quando siete felici, fateci caso è un libro che raccoglie i discorsi tenuti ai laureandi nell'arco di più di vent'anni dallo scrittore statunitense Kurt Vonnegut; ed è, anche, uno dei titoli più riusciti della letteratura contemporanea.[50] Se lo cambiamo leggermente, abbiamo una formula che esprime alla perfezione l'essenza della meditazione buddhista: "Qualunque cosa accada, fateci caso". Con una precisazione ulteriore: ciò cui bisogna far caso non è ciò che accade fuori di noi, ma ciò che accade in noi. Il nostro stesso accaderci, per essere più precisi.

Questa tecnica di meditazione si chiama *vipassana*, un termine pali che significa *visione profonda*. Si tratta di considerare con attenzione quattro cose: quello che accade nel nostro corpo, le nostre sensazioni, i movimenti della nostra mente ed i suoi contenuti. Si medita in posizione seduta, con la schiena ben dritta e una mano poggiata sull'altra, ma non sempre: è possibile meditare anche camminando, facendo le attività quotidiane apparentemente più umili, persino espletando le proprie necessità fisiologiche. L'attenzione diventa una modalità nella quale è possibile entrare in qualsiasi momento.

Si comincia con il far caso all'atto più semplice: il respiro. Respirare facendoci caso. Non si tratta di regolare il respiro, come accade nello yoga pranayama, ma di esserne consapevoli. Quando si inspira, si sa che si sta

50 K. Vonnegut, *Quando siete felici, fateci caso*, minimum fax, Roma 2015.

inspirando. Quando si espira, si sa che si sta espirando. Quando l'aria è nei polmoni, si è consapevoli dell'aria nei polmoni. Alcuni maestri contemporanei consigliano di concentrarsi sull'alzarsi e abbassarsi dell'addome, altri sull'ingresso dell'aria nel naso. Si può scegliere il metodo che si preferisce, l'importante è che si sia consapevoli del movimento del respiro. Questa pratica (che si chiama *anapanasati*) è il primo passo nella meditazione, ma sarebbe errato considerarla una pratica inferiore, da principianti: è di fatto la base di ogni altra pratica, anche per i meditanti più esperti. Si può meditare per anni, per una vita intera, sul semplice respiro. Puoi anche fare attenzione alle posizioni e alle azioni del corpo. Puoi meditare mentre cammini, concentrandoti sui movimenti delle gambe, o quando sei intento a qualsiasi lavoro, magari una delle tante attività quotidiane che compiamo in modo meccanico. Il corpo va poi considerato nei suoi elementi e nelle parti costitutive: gli organi, i muscoli, le vene, le ossa. Noi che ne sappiamo di più del Buddha possiamo spingerci fino a considerare le cellule, e poi gli atomi. A questo punto viene una pratica che ti sconcerterà: le nove contemplazioni del cimitero. Si considera il proprio corpo come se fosse morto, nelle diverse fasi di decomposizione, fino a quando non restano che le ossa, e poi nemmeno quelle. Si passa quindi alle sensazioni, alla mente e agli oggetti mentali. Quali sensazioni sto provando in questo momento? Sono piacevoli, spiacevoli o neutre? Come è la mia mente in questo momento? È limpida, confusa, agitata o serena? E cosa si presenta in essa? C'è desiderio sessuale? C'è agitazione? C'è indolenza? Diventare consapevoli di queste presenze nega-

tive è una parte importante del processo di liberazione. Ma nella mente possono esserci anche fenomeni positivi, come la stessa presenza mentale o la considerazione delle quattro nobili verità.
"Egli dimora libero e nulla brama al mondo". Così il sutra che contiene la più completa guida alla meditazione, *Il grande discorso sui fondamenti della presenza mentale* (*Mahasatipatthanasuttanta*), conclude la presentazione di ogni fase della pratica meditativa. È una immagine di grande forza: un uomo, una donna che in una radura nel mezzo di una foresta, sotto un albero, o in una stanza, o in fondo ad un autobus, su una panca della metropolitana, chiusi gli occhi, mentre il mondo fuori getta loro addosso amore ed odio, successo e umiliazioni, e tanto, troppo rumore, chiudono gli occhi e si sanno liberi.

Abbandonarsi

Il filosofo francese René Descartes sosteneva che esistono due sostanze: il pensiero, che chiamava *res cogitans*, e la materia, *res extensa*. In noi la materia è il corpo, il pensiero è l'anima; e se l'anima viene da Dio, il corpo non è che un meccanismo. Gli animali, che non hanno anima, per Descartes non solo altro che automi, macchine complesse, ammirevoli nella loro perfezione, ma prive di qualsiasi luce spirituale. Il nostro stesso corpo è una macchina, unita allo spirito attraverso la ghiandola pineale.

Ora, immagina di voler fare esperienza, seguendo l'insegnamento di Descartes, del tuo corpo come una macchina. Potresti cominciare dal respiro, e osservarlo, seguirlo nella sua dinamica, sentirlo entrare nei polmoni e considerare il movimento intero della respirazione come un processo meccanico. Potresti considerare allo stesso modo le sensazioni. Potresti analizzare il corpo nelle sue parti, esattamente come se smontassi un automa per vedere come è fatto. Potresti, in altri termini, fare meditazione *vipassana*.

Molti ritengono che la meditazione serva a vivere con più intensità. Ad essere presenti in qualsiasi atto. A bere con consapevolezza il proprio tè. È una interpretazione affascinante, ma temo che non sia proprio ciò che intendeva il Buddha quando ha insegnato la pratica.

Abbiamo incontrato il termine *nibbida*. Si traduce con "disincanto", ma il termine pali include anche l'i-

dea del disgusto. Ora, il Buddha sostiene che è questo disgusto-disincanto che dobbiamo provare riguardo al nostro corpo. Ma nella meditazione si va oltre il corpo. Dopo le sensazioni, dopo le parti del corpo si giunge alla mente e agli oggetti mentali. Colui che medita scopre che non solo il corpo, ma anche la mente è un meccanismo. La *res cogitans* non è spirito, non è di origine divina; è un flusso, un campo di processi che sorgono e svaniscono, un gioco di forze non diverso dalla materia. E non diversamente dalla materia, possiamo considerarlo con distacco e con una punta di disgusto. Il mio corpo è un insieme di processi naturali che sorgono e cessano, la mia mente è un insieme di processi naturali che sorgono e cessano. Questo sono io. Ma sono davvero io? Se qualcuno portasse via dell'erba dal bosco in cui ci troviamo, voi pensereste che porta via qualcosa di vostro?, chiede un giorno il Buddha ai suoi monaci nel boschetto prediletto. No, rispondono loro. Il bosco non è nostro. Bene, replica il Buddha. Pensate allo stesso modo del vostro corpo, delle vostre sensazioni, della vostra mente. "Tutto ciò che non è vostro abbandonatelo".[51] Meditare vuol dire al tempo stesso entrare in contatto e abbandonare. Verificare che il corpo, le sensazioni, la mente sono processi che sorgono e cessano, e che non non siamo quei processi.

Resta una domanda: chi è che abbandona? Chi è che considera il corpo, le sensazioni e la mente come qualcosa che non gli appartiene? Chi è che si libera? È una domande destinata a restare senza risposta. Se

51 *Alagaddupamasutta*, Majjhima Nikaya, 22, in RB1, p. 248.

dessimo una risposta, se trovassimo un nome per questo osservatore disgustato, avremmo una nuova cosa da abbandonare.

Samatha

Dopo aver lasciato la reggia paterna, il futuro Buddha – allora solo un giovane perplesso ma determinato – si mise alla ricerca di maestri. Secondo la tradizione ne trovò due, Alara Kalama e Uddaka Ramaputta. Imparò da loro come raggiungere stati di coscienza sempre più rarefatti, ma rimase insoddisfatto del loro insegnamento e li lasciò per procedere nella sua ricerca solitaria. Non sappiamo molto del pensiero di questi due maestri, ma molto probabilmente ebbero sul futuro Buddha una importanza maggiore di quella che trapela dai testi. Di certo erano in possesso delle tecniche di meditazione più raffinate e di un pensiero profondo. Nelle sue *Gesta del Buddha* (*Buddhacarita*) il monaco e poeta Ashvaghosha racconta che Gotama imparò da Alara Kalama l'importanza di superare la visione fondata sull'io, che come sappiamo è al centro dell'insegnamento del Buddha, e la diffidenza verso le pratiche religiose della tradizione. Se ne allontanò, secondo Ashvaghosha, perché ammetteva l'esistenza di un Sé. Come è possibile liberarsi del tutto dall'io, se si afferma l'esistenza di una sostanza spirituale? "La soppressione dell'egoismo così come viene immaginata secondo la dottrina che mi hai esposta non è in realtà la vera soppressione dell'egoismo, perché il Sé continua ad esistere".[52]

L'ultima parte del sentiero del Buddha, la *retta concentrazione* (*samma samadhi*), mi sembra un omaggio ai

52 Ashvaghosa, *Buddhacarita*, XII, 76, in RB1, p. 1072.

suoi maestri. Di fatto si tratta di qualcosa di non troppo lontano dalle tecniche da lui imparate negli anni di formazione; tecniche che mirano a raggiungere stati di assorbimento meditativo (*jhana*) sempre più alti. Se nella meditazione *vipassana* l'attenzione è rivolta verso sé stessi, nella *samatha* essa è posta su oggetti esterni (*kasina*), quali ad esempio una fiamma, la terra o un colore. La concentrazione intensa conduce a quattro stati successivi, che vanno da una iniziale sensazione di gioia a una condizione di serenità che è al di là della stessa gioia.

Se la meditazione vipassana è il centro stesso della pratica buddhista – ed è ormai diffusa anche in occidente, sotto forma di mindfulness, una pratica creata dal medico statunitense Jon Kabat-Zinn per combattere lo stress e che ha avuto presto una prevedibile deriva simile a quella dello yoga: pratiche per essere in forma, sentirsi bene e, perfino, avere successo – la samatha ne rappresenta la periferia. Nella conclusione del *Grande discorso sui fondamenti della presenza mentale* si legge una dichiarazione che con ogni probabilità è stata aggiunta per favorire la diffusione del testo. Chiunque praticherà la meditazione insegnata nel sutra per sette anni raggiungerà la conoscenza definitiva, quella che libera. Ma bastano anche sei anni, anzi cinque, anzi uno. Ma no, bastano sette mesi, anzi sei, anzi uno. Ma ecco, sì, è sufficiente anche una settimana. Una corsa al ribasso che ha lo scopo di evidenziare la straordinaria potenza della pratica, "l'unico sentiero per la purificazione degli esseri, per la vittoria sulla pena e sul lamento, per la distruzione del disagio e dell'angoscia, per raggiungere

l'ottuplice metodo, per la realizzazione del nibbana".[53] A dar retta a questo testo, dovremmo considerare la vipassana l'essenza stessa del sentiero buddhista, il percorso da cui si diramano tutte le altre parti. La samatha è diventata una pratica preparatoria, accessoria, laterale, cui ci si dedica per ossequio alla tradizione, ma nella quale si scorge anche il pericolo di deviare dall'obiettivo, che non è quello di conquistare una qualche condizione, sia gioiosa o al di sopra della stessa gioia, ma di farla finita con ogni condizione.

53 *Mahasatipatthanasuttanta,* Digha Nikaya, 22, in RB1, p. 371.

Quello che non si può dire

"Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere", scriveva il filosofo Ludwig Wittgenstein nella conclusione del suo *Tractatus logico-philosophicus*.[54] Ora, giunti alla fine del nobile sentiero in otto parti, dovrei parlarti della sua meta: il nirvana (nibbana in pali). Ma il nirvana è ciò di cui non si può parlare. La parola indica lo spegnersi di una fiamma. Si tratta del fuoco della sofferenza, che è legato all'ardere di quello che siamo: degli aggregati che costituiscono il nostro io. Ora, spenta la fiamma della sofferenza è spenta anche la fiamma dell'io. E restano buio e silenzio. La lingua, la parola appartengono all'io, esprimono una visione del mondo, una interpretazione, una teoria; o celebrano qualcosa. Trasceso l'io, non c'è proprio nulla da dire. Facciamo silenzio, dunque.

54 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, Einaudi, Torino 1989, p. 175.

Dopo

La morte del Buddha ha lasciato i suoi discepoli nello sconforto, anche se, come abbiamo visto, non mancò qualcuno che ne era contento. Quando muore un grande personaggio religioso è forte la tentazione di negare che sia finito nel nulla, di pensare per lui una nuova vita su un diverso livello di esistenza. La negazione è la prima fase del difficile processo di elaborazione del lutto. Ma questa reazione umanissima nel caso di un leader religioso può condurre alla divinizzazione. Con molto buon senso, il Buddha mise in guardia i suoi discepoli: la questione della sua sopravvivenza o meno dopo la morte era, come sappiamo, una di quelle cui non rispondeva (*avyakata*). Il mondo è eterno? È finito? Il sé è tutt'uno col corpo? E il Buddha esiste dopo la morte? Nessuna risposta.

I successori tuttavia non sono riusciti a fare a meno di pensare una qualche forma di esistenza per il Buddha dopo la morte, avviando al contempo una curiosa venerazione delle sue reliquie. Nel *Lankavatara sutra*, un testo importante di cui ti parlerò ancora tra qualche pagina, il Buddha afferma di essere "come la luna nell'acqua, che né è né non è"[55]. Questa formula (che sicuramente non è del Buddha storico: il sutra è stato scritto diversi secoli dopo la sua morte) appare del tutto assurda ad

55 *Lankavatara sutra*, traduzione e commento di Red Pine, Ubaldini, Roma 2013, p. 166.

un occidentale – abbiamo imparato che le cose o sono o non sono, e non c'è una terza possibilità – ed è invece ricorrente nel buddhismo. A pensarci bene, non è così assurda, almeno in questo caso. Possiamo dire che il Buddha, e con lui lo stesso Aristotele, e Platone, e Spinoza, e Leopardi non esistono? Certo, sono esistiti. Ma ora? Non sono più? Eppure ognuno di noi può incontrarli. Quando leggiamo i versi di Leopardi entriamo in rapporto con lui, ed è un rapporto anche molto intimo, per così dire da cuore a cuore. Uno dei due cuori non batte più, eppure il contatto è reale. Che tipo di vita ha ora Leopardi? È e non è. È in modo particolarissimo, difficile da dire e da comprendere.

Per i buddhisti il Buddha, il Dharma e il Sangha sono i tre gioielli (*triratna*) nei quali si prende rifugio al momento della conversione. Il Buddha è l'origine del Dharma, colui che ha insegnato la dottrina, ma anche la persona con cui, a distanza di secoli, il praticante dialoga e si confronta. Abbiamo visto che il Dharma è aperto all'esperienza e alla verifica di ognuno. Prendere rifugio nel Buddha è continuarne la ricerca, esplorare ancora il sentiero. Ma c'è un altro senso del rifugio nel Buddha. Il Buddha storico è uno dei tanti Buddha possibili. Buddha è chiunque abbia raggiunto il nirvana; e ognuno può raggiungerlo. Ognuno ha in sé la possibilità di diventare un Buddha. Il rifugio nel Buddha è un rifugio nella nostra stessa possibilità di liberazione.

Pesi

Non sono sicuro che Gesù volesse creare qualcosa come una chiesa. Nel Vangelo di Matteo si leggono parole contro gli scribi e i farisei che sembrano descrivere alla perfezione quello che sarà poi il clero cristiano: il rigorismo ipocrita, la vanità, gli abiti sgargianti, l'essere in prima fila per farsi vedere. E quando si legge "Nessuno chiamerete sulla terra vostro padre, poiché uno solo è il vostro Padre, quello celeste" (Matteo, 23, 9), non si può fare a meno di pensare che papa significa, appunto, padre.

Senza le chiese, tuttavia, con ogni probabilità il suo messaggio non sarebbe giunto fino a noi. Credo che Gesù non si ponesse il problema, poiché era convinto che i tempi stessero per finire e la liberazione fosse vicina. I suoi discepoli sono mandati città per città, casa per casa ad annunciare che "Il Regno di Dio è vicino" (Luca, 10, 11). Ma non dovranno girare troppo: "Non terminerete le città d'Israele prima che venga il Figlio dell'uomo" (Matteo, 10, 23). Ma le città d'Israele sono terminate, ed è nata la chiesa.

Il Buddha è seguito sempre da un gran numero di discepoli. Li ho chiamati monaci, traducendo il pali *bhikkhu*, che propriamente indica un mendicante; e mendicare era in effetti quello che facevano quando non erano impegnati ad ascoltare gli insegnamenti del Buddha. Senza di loro l'insegnamento del Buddha sarebbe scomparso, così come è scomparso l'insegna-

mento di tanti grandi maestri, di cui è giunto appena il nome o qualche vaga traccia dell'insegnamento. A dire il vero non basta una comunità. Occorre che la comunità abbia qualche potere. Per dire meglio: che sappia trovare il consenso di chi ha potere. Che riesca, anche, ad intercettare gli interessi di qualche classe sociale potente o in ascesa. Nella prima metà del secolo scorso in India B. R. Ambedkar cercò di convincere i paria, gli intoccabili indiani, a convertirsi al buddhismo per sottrarsi al devastante sistema delle caste, che li condannava e in gran parte li condanna ancora a una tragica esclusione sociale, ma in origine il Buddha cercò ascoltatori attenti soprattutto nella classe degli artigiani e commercianti.

La comunità, il *Sangha*, è lo scrigno che custodisce il tesoro del Dharma, la memoria del Buddha, il filo secolare dell'insegnamento. Ma è anche un pericolo. È un cerchio identitario, e come ogni cerchio dà un senso di sicurezza a chi è dentro, ma al costo di escludere chi è fuori. Il mondo si divide in buddhisti e non buddhisti, persone che sono nel Sangha e persone che non ne fanno parte. La comunità semplicemente umana finisce sullo sfondo: è così che la Birmania buddhista nega i diritti umani della minoranza musulmana Rohingya.

"La qualifica di cristiano mi pesa", scriveva il cristiano cattolico Ernesto Balducci.[56] L'essere cristiano, o buddhista, o musulmano, finisce per prevalere sull'essere umano.

56 E. Balducci, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1994, p. 160.

I Tre Gioielli buddhisti rischiano di diventare tre pietre di nessun valore: il Buddha un essere da venerare, il Dharma una dottrina da difendere, il Sangha un recinto in cui chiudersi, lasciando fuori l'umanità.

Ananda

Stando ai testi, il Buddha sapeva esattamente quando sarebbe morto, e lo aveva annunciato ai suoi discepoli. Tuttavia non nominò nessun suo successore a capo del Sangha. Poco prima di morire parla ad Ananda. Ora che io morirò, gli dice, potreste pensare che non avete più un maestro. È sbagliato. "Quello che vi ho spiegato e insegnato è che il Dharma e la disciplina, alla mia morte, saranno il vostro maestro".[57] E per essere sicuro che il suo insegnamento sia del tutto chiaro, come un insegnante paziente per un'ultima volta chiede ai monaci: c'è ancora qualcosa da spiegare? I monaci restano in silenzio. È tutto chiaro. Il Buddha può morire in pace.

L'idea del Buddha era dunque, stando ai testi, quella di un Sangha che si autogestisce, senza un vero capo, unito dalla condivisione dell'insegnamento e dei precetti monastici. L'unica gerarchia che il Buddha crea prima di andarsene è semplicemente legata all'anzianità: i monaci più giovani dovranno chiamare quelli più vecchi "venerabile", e a loro volta saranno chiamati "amico" da loro.

Questa scelta mi sembra incomprensibile. Il Buddha non poteva ignorare le tensioni che erano nella sua comunità. Il suo stesso cugino, Devadatta, lo aveva invitato a farsi da parte, a causa della sua età avanzata, ed a lasciare a lui la guida del Sangha. Secondo i testi il Buddha gli rispose insultandolo: "Io, Devadatta, non lascerei

57 *Mahaparinibbanasuttanta*, Digha Nikaya, 16, in RB1, p. 1181.

l'ordine a Sariputta e Mogallana, come potrei lasciarlo a te, un così miserabile mangiamerda?"[58]

Ho tradotto con *mangiamerda* il pali *khelapaka*, propriamente "mangiatore di sputo", mentre *chava*, che ho tradotto con *miserabile*, si può tradurre anche con *cadavere*. La tradizione ha cercato di edulcorare questo insulto, evidentemente per renderlo compatibile con la *retta parola*, ma non ci sono dubbi sulla reazione durissima del Buddha. Non poteva ignorare che se qualcuno più audace poteva spingersi fino a chiedergli di farsi da parte quando lui era ancora in vita, molti avrebbero cercato di prendere la direzione della comunità dopo la sua morte. Eppure non sceglie un successore. Nemmeno Ananda, che è fratello di Devadatta (e dunque anche lui cugino del Buddha), ma è devotissimo al Buddha. Gli è accanto fin da quando aveva poco più di vent'anni. Bello d'aspetto, leale, è la persona che lo segue in tutte le incombenze quotidiane, si prende cura di lui, lo conforta nei momenti difficili (è una presenza costante negli ultimi giorni del Buddha), ma memorizza anche i suoi discorsi e diventa testimone privilegiato dell'insegnamento del Dharma. Quando il Buddha muore non è più giovanissimo, ha ormai una cinquantina d'anni, ma è comunque nel pieno delle forze, è apprezzato da molti, ed è la persona più vicina al Buddha. E tuttavia non sarà lui a succedergli.

58 *The Book of Discipline* (*Vinaya-Pitaka*), vol. V, translated by I. B. Horner, Luzac & Company, London 1952, p. 264 (*Cullavagga*, VII).

Lignaggio

Abbiamo incontrato più volte il Buddha nell'amato boschetto di Jeta, vicino la città di Savatthi. Ora lo ritroviamo invece in un luogo chiamato suggestivamente Picco dell'avvoltoio, una altura non lontana dalla città di Rajagaha. Qui il Buddha tiene un discorso un po' diverso dagli altri. È un discorso non fatto di parole, e tuttavia profondo: il Buddha mostra un fiore. Null'altro. Cosa vuol dire un fiore? Quale è il suo significato? A quale altro rimanda? O non sarà, il suo significato, nel non significare, nell'essere semplicemente qui ed ora? Cos'è un fiore? Qualcuno tra coloro che lo ascoltavano comprese profondamente quello che voleva dire ed espresse questa comprensione nell'unico modo possibile: sorrise. E il Buddha riconobbe in lui il suo autentico successore.

La storia in realtà non si trova nei testi più antichi, ed appartiene alla tradizione tarda del buddhismo zen. Il discepolo che sorrise si chiamava Mahakassapa, e divenne effettivamente il successore del Buddha nella guida della comunità, anche se probabilmente in modo molto meno poetico. Più che un fiore, a dargli autorità fu un abito: il vestito di stracci del Buddha, che aveva ottenuto proponendogli uno scambio con il suo.

Dopo la morte del Buddha, Mahakassapa si presenta alla comunità dei monaci e, forte di quel gesto che considera una sorta di investitura, si impone come nuova guida. Nella ricostruzione che ne fa Stephen Batchelor,

il principale rappresentante del *buddhismo secolare* (di cui ti parlerò), si trattò di una lotta per il potere, nella quale – come sempre accade nelle lotte per il potere – vinse il più aggressivo e determinato.[59] Apostrofato come "ragazzo" (abbiamo visto che aveva ormai circa cinquant'anni), Ananda si trova a difendersi da accuse singolari, come quella di non aver chiesto al Buddha di restare sulla terra ancora un po'. Una accusa particolarmente feroce e ingiusta, perché a tutti era ben nota la dedizione che aveva per il Buddha. Nel *Mahaparinibbanasuttanta* lo vediamo piangere, disperarsi per la morte imminente del Buddha. Ed è questo il problema: è umano, troppo umano. In un consesso di severi asceti, l'eterno ragazzo Ananda non nasconde la propria fragilità. E quando lo accusano ingiustamente, non si difende. Ammette colpe inesistenti ed esce di scena, lasciando campo libero a Mahakassapa.

Con Mahakassapa comincia il lignaggio, la successione secolare di patriarchi e maestri che dal Buddha giungerebbe fino ai giorni nostri. Uso il condizionale, perché molti anelli di questa lunga catena sono storicamente poco attendibili. È qui la ragione per la quale Batchelor si sofferma sullo scontro tra Mahakassapa e Ananda. Esiste davvero un lignaggio? Il Buddha voleva costituisce una discendenza, oppure istituire una comunità libera di persone che vivono secondo il Dharma? Ed essere buddhisti oggi vuol dire, dunque, inserirsi in questa successione, oppure interrogarsi su come

59 S. Batchelor, *Dopo il buddhismo. Ripensare il dharma per un'epoca laica*, Ubaldini, Roma 2018, cap. 10.

è possibile, nella società attuale, vivere il Dharma? Torneremo sulla questione. Vediamo intanto ancora un po' cosa succede dopo la morte del Buddha.

Il Canone

Nei sutra buddhisti ci sono una o più figure in primo piano – il Buddha, i suoi discepoli più vicini, a volte qualche essere divino – e uno sfondo costituito da monaci. Una moltitudine di monaci che seguono il Buddha, ne ascoltano estasiati gli insegnamenti, lo sostengono con la loro approvazione e mettono quotidianamente in pratica (e alla prova) il suo insegnamento. Nel Canone compaiono due testi in cui alcuni di questi monaci escono dall'anonimato e parlano in prima persona: sono i Canti dei monaci (*Theragatha*) e quelli delle monache (*Therigatha*). Sono suggestive in particolare le parole e le storie di queste ultime, la cui accettazione nel Sangha aveva suscitato non poche tensioni. Sono storie spesso tragiche di donne che hanno attraversato la sofferenza, la solitudine, la morte del marito o dei figli, l'ostilità delle famiglie, l'abbandono, prima di approdare al Dharma e trovare in esso una liberazione che è sociale, oltre che spirituale.

Nei Canti dei monaci ritroviamo il nostro Ananda. Difficile dire se siano davvero parole sue, o di qualcuno che ha interpretato il suo sentire e la sua personalità. È il canto di un uomo solo, dopo la morte del suo maestro. "I vecchi uomini sono morti / i nuovi non mi piacciono. / Oggi questo bambino medita da solo / come un uccello nel suo nido quando fuori piove".[60] Qualche verso

60 *Theragatha*, 1036.

prima Ananda si vanta di aver ricevuto (e memorizzato) ottantaduemila insegnamenti dal Buddha e altri duemila dai suoi discepoli. Secondo la tradizione, dice il vero: fu lui il libro vivente, il taccuino degli appunti del Buddha. Ogni volta che il Buddha parlava, c'era lui a memorizzare. Pochi mesi dopo la morte del Buddha si tenne un primo concilio, durante il quale Ananda fu invitato a recitare davanti ai monaci tutti i discorsi del Buddha, e cominciò la trasmissione orale. Comunque stiano le cose, è certo che i discorsi del Buddha sono stati tramandati oralmente per molto tempo, e già in questa fase di trasmissione orale i testi subirono una prima organizzazione. La scrittura arrivò secoli dopo, e lontano dal luogo in cui il Buddha visse e insegnò: fu durante il quarto concilio, tenutosi nello Sri Lanka nel 25 avanti Cristo che, secondo la tradizione, i sutra furono messi per iscritto su foglie di palma e diedero vita a quello che oggi conosciamo come *Tipitaka* (Tre canestri). I tre canestri sono il *Vinaya Pitaka*, contenenti le norme di disciplina per i monaci, il *Sutta Pitaka*, che raccoglie i discorsi del Buddha e l'*Abhidhamma Pitaka*, che raccoglie trattazioni analitiche sull'insegnamento, riguardanti in particolare la psicologia.[61]

Per secoli la trasmissione orale degli insegnamenti del Buddha è stata una pratica religiosa, compiuta con il massimo zelo ed un'attenzione estrema, e tuttavia nes-

61 Il Sutta Pitaka a sua volta è diviso nei seguenti Nikaya (collezioni): Digha Nikaya, collezione dei discorsi lunghi; Majjhima Nikaya, collezione dei discorsi medi; Samyutta Nikaya, collezione dei discorsi raggruppati, l'Anguttara Nikaya, collezione dei discorsi ordinati numericamente e il Khuddaka Nikaya, collezione minore.

suno può credere che i testi si siano tramandati senza aggiunte, omissioni, fraintendimenti, correzioni più o meno intenzionali. Sono distorsioni che accadono anche con la trasmissione scritta, si può immaginare quanto siano frequenti nella trasmissione orale. L'impresa di distinguere cosa ha veramente detto il Buddha e cosa invece è stato aggiunto, frainteso, interpolato è semplicemente impossibile. Il Dharma va preso così: come un fiume che nel corso del suo scorrere secolare ha raccolto rami, foglie, zolle di terra, impurità varie, ma che pure si è impreziosito con affluenti imprevisti, con voci altre che a distanza di secoli e di chilometri sono riuscite meravigliosamente a dialogare con quella prima voce lontana.

Veicoli

Le lotte di potere dopo la sua morte non sono l'unico problema che il Buddha non ha previsto. Fa quasi tenerezza la sua richiesta ai discepoli di manifestargli gli ultimi dubbi sulla dottrina, in modo da andarsene dopo aver chiarito tutto quello che era da chiarire, lasciando il Dharma limpido, perfetto, inattaccabile. Nessuno dei monaci disse nulla, ed era prevedibile; chi lo avesse fatto rischiava di passare per ottuso, o peggio per sedizioso. Ma dopo la sua morte si scoprì che no, non tutto era chiaro. Molte cose erano da capire meglio, molte domande erano nell'aria. O semplicemente il Dharma così com'era non andava bene a tutti. Vivere è interpretare, e le nostre interpretazioni portano il segno inconfondibile del nostro io, di quel che siamo, degli occhi con cui guardiamo il mondo. Non c'è verità, dottrina, fede che non susciti presto una pluralità di interpretazioni. Sono propenso a vedere in questo proliferare di interpretazioni una cosa bella, un segno di vitalità intellettuale e spirituale, ma non sono sicuro che il Buddha ne sarebbe stato contento, se ripenso alla durezza con cui riprendeva chi dava del suo pensiero interpretazioni che non condivideva. L'invito a verificare da sé entra in conflitto con la volontà di offrire al Sangha un Dharma stabile, da considerare una guida sicura più che una dottrina da modificare o un insieme di tesi da discutere.

Il Dharma del Buddha si proponeva come cammino di mezzo tra la vita comune e la rigida ascesi. Ma dove si

pone esattamente questo *mezzo*? Alcuni sono più rigoristi, altri meno, e questo è un primo tema di discussione tra i monaci. Altre questioni sono più dottrinali. Davvero non esiste l'io? Come avviene la rinascita se non c'è un io? Come ci si salva? Tutte le parti del sentiero sono ugualmente importanti? E il Buddha, dov'è? È proprio finito nel nulla, o c'è ancora in qualche modo?

I primi secoli dell'era buddhista videro il proliferare di un gran numero di scuole, delle quali non sappiamo molto, che oggi gli studiosi accomunano nella definizione di buddhismo dei nikaya. Una prima scissione avvenne durante un concilio nella città di Pataliputra (sulla data le diverse fonti discordano fortemente), durante il quale si discusse soprattutto la condizione di arahant (arhat in sanscrito), l'essere realizzato. I termini della questione oggi possono far sorridere. L'arahant può ancora eccitarsi sessualmente ed eiaculare involontariamente, ad esempio nel sonno? L'arahant, che possiede la conoscenza, può tuttavia restare ignorante riguardo a questioni specifiche, non legate alla dottrina, e nutrire dubbi? Chi sollevava questi dubbi probabilmente intendeva umanizzare la figura dell'arahant, una esigenza evidentemente avvertita da molti: la posizione di chi ammetteva queste imperfezioni dell'arahant, il mahasanghika, prevalse su quella contraria e conservatrice degli sthavira. Questa prima divisione aprì la strada al proliferare di scuole e punti di vista (la tradizione ne individua ben diciotto). L'unica sopravvissuta è la scuola theravada, che è la forma di buddhismo presente ancora oggi in Thailandia, Birmania, Cambogia, Laos e Sri Lanka. In passato era frequente che lo si definisse hinayana, piccolo veicolo,

per distinguerlo dal mahayana, grande veicolo, ma si tratta di una terminologia denigratoria usata dai seguaci di quest'ultimo. Non si può negare che il mahayana, che comincia a svilupparsi intorno al primo secolo dell'era volgare, sia in effetti più ampio: da un lato accoglie testi ed insegnamenti che non erano nel buddhismo dei primi secoli, dall'altro apre la possibilità di liberazione anche ai laici, coloro che non seguono le rigide regole della vita monastica. Dal punto di vista dei seguaci theravada il loro veicolo – possiamo immaginarlo come la zattera di cui parla il Buddha – è soprattutto una imbarcazione leggera, essenziale, adatta allo scopo, mentre l'aggiunta di nuovi elementi rischia di spezzarla e mandarla a picco.

Ashoka

Ripensiamo ad Arjuna nel campo dei Kuru. È fermo, bloccato non dalla paura, ma dal dubbio. Sta per uccidere, e questo gli sembra terribile. È un soldato, e uccidere è il suo dovere, ma di fronte ha persone a lui care. Cosa è giusto? La prima volta che lessi la *Bhagavad-Gita* questa scena mi colpì profondamente: e ancora adesso la considero uno dei momenti più alti della letteratura universale. Ma la lettura di quel che venne dopo mi confuse. Da un lato trovavo insegnamenti altissimi, compreso l'insegnamento dell'ahimsa, la nonviolenza verso ogni forma di vita; dall'altro però Krishna convince Arjuna a fare il suo dovere di soldato, poiché, in fondo, sono già tutti morti, già tutti uccisi da Dio stesso.

Non si da con certezza quando è stato scritto il *Mahabharata*, di cui la *Bhagavad-Gita* è parte. La tesi più accreditata è che risalga al terzo secolo prima dell'era volgare. Se le cose stanno così, il nostro Arjuna prende consistenza letteraria più o meno negli anni in cui un altro uomo si trova di fronte ad un dilemma simile; ma più doloroso ancora: perché in questo caso non si tratta di un soldato, ma di un re. Ashoka regnava su un territorio che comprendeva gran parte dell'India, l'Afghanistan e parte dell'Iran. Nell'ottavo anno del suo regno Ashoka guidò una campagna militare per conquistare il regno vicino del Kalinga. Fu una guerra terribile. In uno dei suoi editti confessa, inorridito: "Di là furono deportate centocinquantamila persone; centomila furono uccise;

molte centinaia di migliaia perirono". Le cifre quasi sicuramente sono esagerate, ma il suo sconforto, a distanza di millenni, giunge sincero: "La conquista di un paese indipendente è strage, morte, cattività di uomini; e ciò è fonte di pena e deplorazione per il re caro agli dei".[62] Ashoka non celebra la sua vittoria con trionfi, non si vanta delle vittime, non si esalta per il potere ottenuto con la forza. Si pente. E cerca di usare il suo potere per mostrare un'altra via.

Secondo la tradizione questo cambiamento fu dovuto all'incontro con il buddhismo, alla cui diffusione Ashoka diede un contributo notevolissimo. Ma nei suoi editti, che diffuse in tutto il suo regno in più lingue, compresi il greco e l'aramaico, gli aspetti dottrinali sono del tutto assenti. La sua religione è la religione della pietà e della nonviolenza. Una via difficile per i singoli, ancora più difficile per i governanti, dai quali ci si aspettava (e in parte ci si aspetta ancora oggi) durezza, potenza militare, capacità di incutere paura. In un editto, dopo aver affermato che desidera la gloria non per le armi, ma per la dedizione al bene comune, confessa: "Ma ciò è difficile così per gli umili come per i grandi, e richiede uno sforzo straordinario e una totale rinunzia; e ciò per un potente è davvero difficile".[63]

La pietà di cui parla Ashoka nei suoi editti include la nonviolenza verso gli animali, la gentilezza reciproca, il rispetto degli anziani e degli asceti e la tolleranza reli-

62 *Gli editti di Ashoka*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Adelphi, Milano 2003, XIII, p. 66.
63 Ivi, editto X, p. 62.

giosa. In un editto ritrovato nella città di Shahbazgarhi, oggi in Pakistan, si legge: "Si deve sempre rispetto alla religione altrui. Agendo in questo modo si esalta la propria religione e non si fa offesa alle altre; agendo diversamente si fa ingiuria alla propria religione e alle altre. Chi dunque esalta la propria religione e denigra totalmente le altre per devozione alla propria religione e per glorificarla, agendo con tale eccesso fa danno alla propria religione".[64] È interessante notare che il termine adoperato per indicare la religione è *pasanda*, che si riferisce soprattutto alle posizioni religiose non conformiste, quelle che in occidente chiamiamo eresie.

Il Pakistan è oggi insanguinato dai conflitti tra musulmani ed hindu. E mentre scrivo i giornali danno notizia di un attentato in Sri Lanka, che ha fatto quasi trecento morti. Ashoka appare lontanissimo, e tuttavia è segno di speranza nell'umanità che qualcuno abbia voluto testimoniare nella pietra, migliaia di anni fa, che è possibile una alternativa alla legge della violenza ed alla miseria del fanatismo.

64 Ivi, editto XII, p. 62.

La vertigine

Nel quadro di René Magritte *Amico dell'ordine* troviamo la sagoma di un uomo, con giacca e cappello, attraversata da un paesaggio serale, nel quale distinguiamo un bosco e in cielo la falce della luna. È una rappresentazione che torna in altri quadri – ad esempio in *Decalcomania*, dove la sagoma vuota, attraversata dal cielo, è affiancata dall'uomo reale, di spalle – e suscita una sensazione particolare, di inquietudine mista a un certo senso di liberazione. Qualcosa di molto simile a ciò che si prova meditando, la pratica con la quale guardandoci dentro scopriamo che non siamo un'anima creata da Dio e chiamata a un destino eterno, ma un aggregato di elementi transitori, un flusso di processi che sorgono e cessano. Detto altrimenti: il vuoto. Un vuoto inteso non come non essere, mancanza assoluta di qualcosa, ma come insostanzialità, assenza di qualcosa che, stando sotto, regga l'andare e venire dei processi.

È una percezione vertiginosa. Ora, proviamo a portarla fino alle sue conclusioni più estreme. Io non sono che un insieme di processi momentanei. Quando dico "io", mi sto illudendo. Ma se io sono illusorio, allora anche la mia sofferenza è illusoria: un io illusorio non può provare altro che una sofferenza illusoria. Ma la sofferenza è appunto ciò da cui siamo partiti. È a causa della sofferenza – della malattia, della vecchiaia, della morte – che il futuro Buddha si è messo alla ricerca di una via d'uscita. Se la sofferenza è illusoria, c'è bisogno

davvero di una via d'uscita? Via d'uscita da cosa? E se un'uscita c'è, non sarà l'uscita illusoria da una trappola illusoria?

Questa vertigine è propria della *perfezione della saggezza* (*prajñaparamita*), un insieme di testi scritti a partire dal primo secolo prima dell'era volgare e che gettano le basi per il buddhismo mahayana. Il sutra più noto, una sintesi efficacissima di tutti gli insegnamenti della corrente e uno dei testi più straordinari della letteratura universale, è il Sutra del Cuore (*prajñaparamita hrdaya*). La scena si svolge ancora sul Picco dell'avvoltoio. Il protagonista, ora, non è il Buddha. C'è, ma è immerso in una profonda meditazione. Il dialogo si svolge tra il bodhisattva Avalokiteshvara e Shariputra, uno dei discepoli prediletti del Buddha. Quest'ultimo chiede come deve esercitarsi chi voglia praticare la perfezione della saggezza. Avalokiteshvara risponde che deve considerare che gli aggregati che ci compongono sono vuoti, non hanno una natura propria. E comincia la sua progressione vertiginosa: se tutto è privo di natura propria, se tutto è vuoto, non c'è sensazione, non c'è coscienza, ma nemmeno ignoranza, e se non c'è ignoranza non c'è nemmeno la distruzione dell'ignoranza, non ci sono la vecchiaia e la morte, e dunque nemmeno la vittoria sulla vecchiaia e la morte.

Come vedi, si tratta della sostanziale demolizione del Dharma del Buddha. Ma segue una logica ferrea: se tutto è vuoto, è vuoto anche il Dharma. Quello proposto dalla perfezione della saggezza è il punto di vista assoluto, che già il buddhismo dei nikaya distingueva dal punto di vista relativo. Dal punto di vista relativo esiste un soggetto

che soffre e cerca di liberarsi; dal punto di vista assoluto non c'è alcun soggetto, e dunque alcuna sofferenza. Dal punto di vista relativo c'è un mondo fatto di esseri e di cose, che vanno e vengono; dal punto di vista assoluto c'è una fitta rete di atomi tenuti insieme da meccanismi che solo in parte riusciamo a penetrare.

Il Sutra del Cuore termina con un mantra il cui significato è spiegato in modo diverso dagli interpreti: *gate gate paragate parasamgate bodhi svaha.* Thich Nhat Hanh traduce così: "Andato, andato, andato completamente, andato completamente al di là, tutti andati sull'altra sponda, illuminazione svaha!", spiegando che *svaha* è un grido di gioia, qualcosa come *evviva!*[65] Altri interpreti danno interpretazioni più dettagliate e, per così dire, più tecniche, legando ogni parola ad un momento del cammino di liberazione. A me basta questa immagine, questo felice accostamento di idee – l'andare, l'illuminazione, la gioia (o salute: anche questo significa svaha) – per far sì che al mattino, quando il bus che mi porta al lavoro si muove in una spessa coltre di nebbia, e del sole giunge solo un pallidissimo riflesso, e il giorno pesa come una minaccia, mi venga alle labbra un *gate, gate*. Con quel che segue.

65 Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit., p. 42

La pietra delle meraviglie

Dopo il risveglio il Buddha restò per un po' indeciso sul da farsi. Avrebbe dovuto insegnare agli altri ciò che aveva scoperto? I dubbi riguardavano da un lato la dottrina, che gli sembrava profonda e complessa, non facile da insegnare, e dall'altro la capacità e la voglia di comprendere da parte degli umani, dediti per lo più ai piaceri e agli attaccamenti. È un essere divino, Sahampati, ad indurlo a cambiare idea. Ci sono alcuni che hanno la polvere negli occhi, gli dice; con il giusto insegnamento potranno evitare di perdersi. Il Buddha allora guarda il mondo degli umani per così dire dall'alto, considerandolo come uno stagno nel quale ci sono fiori di loto in superficie, incontaminati, ed altri immersi nell'acqua. E si accorge che la sua riluttanza ad insegnare il Dharma era contraria alla compassione.[66]

Possiamo riconsiderare alla luce di questa decisione iniziale gli ultimi anni del Buddha. Quest'uomo vecchio, stanco, dolorante, continua a spostarsi da un luogo all'altro per trasmettere i suoi insegnamenti, invece di spegnersi nel nirvana definitivo, e lo fa per amore e compassione: perché ha deciso che la sua salvezza doveva essere la salvezza di tutti. Nel buddhismo mahayana l'ideale non è più l'arahant, la figura un po' austera e distante di colui che ha raggiunto la liberazione seguendo fino in fondo il sentiero del Buddha, ma il bodhisattva, l'essere

66 *Ayacana Sutta*, Samyutta Nikaya, 6.1.

del Risveglio, colui che costantemente, infaticabilmente e con amore infinito si impegna non per la sua liberazione personale, ma per condurre tutti verso il nirvana. Avalokiteshvara, che abbiamo incontrato nel *Sutra del Cuore,* e Mañjushri sono i più noti, e venerati. Perché avviene ora che il cielo torni a popolarsi di esseri raffigurati con colori meravigliosi, figure misericordiose e soccorrevoli alle quali è possibile ricorrere per cercare conforto ed aiuto. Non è difficile immaginare il rapido e duraturo successo di queste figure in quasi tutta l'Asia, man mano che il buddhismo si diffondeva. Ma il bodhisattva resta anche un modello da realizzare, la personificazione del tipo di essere umano che bisognerebbe sforzarsi di diventare. La sua è una radicalizzazione dell'etica della dedizione. Nel *Bodhicaryavatara* di Shantideva così parla il bodhisattva: "Io mi do in balia di tutte le creature. Mi colpiscano pure, mi oltraggino, mi coprano di polvere! Giochino pure col mio corpo, lo deridano, ci si divertano. Io ho dato loro il mio corpo e tutto il resto mi è indifferente. Oh, mi facciano pur fare tutto ciò che a loro torna gradito! Soltanto, io non voglio essere causa di nocumento per alcuno".[67] E continua: "Io voglio essere un protettore per coloro che non ne hanno, una guida per i viandanti, un battello, un ponte, un passaggio per coloro che vogliono raggiungere l'altra riva, una lampada per chi ha bisogno di lampade, un giaciglio per chi ha bisogno d'un giaciglio, uno schiavo per chi ha bisogno di

67 Shantideva, *Bodhicaryavatara*, III, 12-19, in *La rivelazione del Buddha, vol. II: Il Grande Veicolo*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2004, pp. 768-769.

schiavi, la pietra delle meraviglie, il vaso dell'abbondanza, una formula magica, un'erba che guarisce, l'albero dei desideri, la vacca dell'abbondanza!"

Agli occhi di un occidentale non è facile distinguere un bodhisattva da una rassicurante figura divina come la Madonna cristiana (la maggiore enciclopedia italiana definisce Avalokiteshvara "un dio misericordioso").[68] La differenza è chiara se si considera ancora il *Sutra del Cuore*. Lì Avalokiteshvara insegna che, essendo tutto vuoto, non c'è sofferenza e non c'è liberazione dalla sofferenza. E come si può credere che nella vertigine del vuoto vi sia realmente spazio per esseri che guidano verso la liberazione? Nella devozione popolare, certo, può essere difficile distinguere il culto di un bodhisattva dal culto di qualsiasi altra divinità. Così come nella vita quotidiana l'altissimo ideale etico del bodhisattva – che resta uno straordinario elemento di civiltà – cede a pratiche più prosaiche, come il lucroso mercato di amuleti e offerte ai templi.

68 Enciclopedia Treccani, sub voce.

Il cuore

Ti ho detto che da adolescente credevo nella reincarnazione (metempsicosi, per essere più precisi), e che in questa visione trovavo soprattutto la possibilità di una liberazione, di una salvezza per tutti. Non subito, magari. Qualcuno avrebbe dovuto attraversare migliaia di vite, soffrire, provare sulla sua pelle l'umiliazione che in altre vite ha inflitto al prossimo, ma attraverso un secolare, millenario processo educativo tutti sarebbero giunti alla verità. Ora, come ti ho detto, non credo più nella metempsicosi, come non credo in generale in una vita dopo la morte. Trovo molto triste, però, che quelli che credono, credano per così dire in piccolo. Che credano in una liberazione che separa in due il mondo umano, che manda di qua alcuni e di là altri. L'esistenza di un mondo dei salvati, il paradiso, e di un mondo dei dannati, l'inferno, entrambi eterni, mi pare una ferita nella realtà incompatibile con la natura di Dio. E mi sembra che sia un'idea nata da un cuore non grande: da un cuore che non è riuscito a liberarsi dal peso della vendetta.

La liberazione di tutti, sì, sarebbe una bella cosa. Ma come pensarla, se siamo qui? Se oltre questa nostra vita – così breve, eppure così tormentata – non c'è nulla? Chi si salva?

Qualche secolo dopo la morte del Buddha, il buddhismo è giunto ad elaborare la dottrina del *tathagatagarbha*. Si può tradurre con natura o cuore di Buddha; Tathagata è un appellativo del Buddha che abbiamo già

incontrato: colui che è andato così (ricordi il *gate gate* del *Sutra del Cuore*?). L'idea è semplice: ognuno di noi ha in sé la possibilità di diventare un Buddha. Una possibilità che fa parte della sua natura. Le immagini usate per indicare questa natura, questo cuore nascosto sono eloquenti: un seme nel suo baccello, un tesoro sepolto sotto terra, una statua preziosa coperta di argilla. C'è in ognuno di noi un nucleo, un cuore luminoso, una possibilità di liberazione. Non so se sia vero, e probabilmente non è questo il punto (ti ho detto che nel buddhismo le concezioni sono salutari o non salutari, più che vere o false), ma mi sembra una idea bellissima. E qualcosa che può cambiare la nostra vita sociale, oltre che il rapporto con noi stessi. Forse non c'è alcun nucleo luminoso in me, ma pensarlo mi aiuta a considerare la rabbia, il rancore, la tristezza come elementi superficiali, contaminazioni che posso rimuovere. E nella relazione con l'altro posso fare la stessa cosa. Non fermarmi alla meschinità, alla volgarità, alla deformazione morale che molti esibiscono quasi come un vanto; dire a me stesso che dietro, sotto quell'involucro c'è qualcosa di prezioso. E cercare di rimuovere la polvere, far affiorare la pietra preziosa.

L'occidente ha pensato qualcosa di non troppo diverso parlando di dignità umana. L'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio porta in sé la traccia di questa origine anche quando immiserisce sé stesso. Ed è per questo che gli dobbiamo rispetto, pur quando sembra che nulla abbia di rispettabile. Rispettiamo in lui la luce dell'umano. È una idea che ha i suoi limiti, poiché esalta l'umano contro l'animale. Se bisogna rispettare nell'uomo l'umano, quanta violenza sarà possibile compiere sull'animale,

che quella luce non l'ha? Bisognerebbe parlare piuttosto del valore e della dignità della vita in generale. Nel caso del buddhismo, c'è continuità tra animale e umano, poiché il ciclo delle nascite conduce dagli uni agli altri; e dunque anche l'animale può raggiungere la liberazione.

Io però non credo nella rinascita. Non ci sarò più, dopo la mia morte, non ci saranno le persone che amo, e non ci saranno tutti quelli che incontro ogni giorno. Se c'è un tesoro sepolto, occorre che venga riscoperto ora. Se c'è una possibilità per me e per tutti di non soffocare nella propria melma, esigo che si lotti ora perché essa diventi realtà. Ed è una cosa che ha a che fare con la politica. Perché quella luce, quel seme, quella pietra preziosa sono spesso soffocati non dalla miseria che accompagna l'ego di tutti, ma dal peso dei condizionamenti sociali, della disperazione dovuta alla povertà, alla ingiustizia, alla marginalità e al rifiuto sociale. Quotidianamente infiniti semi, infinite luci vengono travolti, schiacciati, spenti dalla macchina sociale. Infiniti Buddha muoiono prima ancora di essere nati.

Intermezzo

Questa notte ho sognato di essere felice. Ero nell'atrio di quella che sembrava una grande villa in stile liberty. A sinistra una maestosa porta in ferro battuto si apriva su un meraviglioso giardino. E io attraversando quell'atrio ero felice. Provavo una gioia assoluta. E provandola mi chiedevo: qualche altro essere umano ha già provato questa gioia? qualcuno forse ha già tentato di comunicare un'esperienza simile?

Ero immerso in quella gioia e in questi pensieri quando mi sono svegliato. Sono rimasto un po' a letto a riflettere. In genere, appena sveglio, c'è un momento – proprio un attimo – in cui non sono niente. Semplicemente esisto. Poi, all'improvviso, l'identità mi cade addosso: divento io, ho i miei anni, sono nella mia stanza; e un attimo dopo ancora acquisto consapevolezza di quello che mi preoccupa.

Riflettendo su quella gioia, mi sono chiesto se essa non abbia a che fare con questo essere semplicemente. Poiché non si trattava della gioia per una cosa determinata. La gioia, ad esempio, che si può provare alla nascita di un figlio, oppure la prima volta che si bacia una persona che si ama. Era una gioia per nulla, poiché per quello che riesco a ricordare del sogno – ma di fatto mi resta solo quella scena dell'atrio – non era accaduto nulla di particolare.

Mentre scrivo la primavera sta lottando con gli ultimi colpi dell'inverno. Giorni caldi si alternano a giorni fred-

di, e spesso nell'ambito della stessa giornata il mattino è freddo, il pomeriggio caldo, la sera freddissima. Qui intorno la campagna è esplosa nella solita meraviglia di colori. È un piacere passeggiare tra i colli, seguendo una strada costeggiata da cespugli di biancospino e acacie in fiore. Ma questo piacere non è la gioia che ho sognato. Mi immagino, piuttosto, di essere seduto su un prato – ce n'è uno meraviglioso a pochi passi da casa – e di chiudere gli occhi. Il verde dell'erba, l'azzurro del cielo scompaiono. Scompare la poiana che lenta sorvola il vecchio podere, scompare il volo allegro dei balestrucci. Nessuna immagine, nessun rumore. Ed ora, ecco, scompare anche il mondo di dentro. Niente lavoro, niente problemi di alcun tipo. Nessun pensiero per lo ieri o per il domani. Nulla da fare. Nulla da pensare. Solo essere. Non il *mio* essere. Non l'essere della poiana o del balestruccio. Non l'essere del cielo o dell'erba. Solo l'essere in sé. L'essere che sfugge ad ogni determinazione, che non è né questo né quello, lontano e inafferrabile, eppure sempre qui, più vicino a me di me stesso.

Mentre sono a letto a pensare a queste cose mi vengono in mente tre parole sanscrite. Sat. Cit. Ananda. Essere, coscienza, gioia. Sono le tre parole che per gli antichi indiani indicano il Brahman, la realtà ultima, il Dio che è anche oltre Dio.

L'essere, l'essere ultimo, è gioia. Ma questa è ancora teoria, è ancora linguaggio. E il linguaggio dice le cose, non quello che è al di là delle cose.

Le cose né sono né non sono

Ti ho parlato di Pirrone, lo scettico. Mentre gli altri filosofi creano dottrine, sistemi, teorie più o meno grandiose, più o meno ambiziose, lo scettico se ne sta in disparte e scuote il capo. Nessuna di quelle costruzioni lo persuade. Nega la possibilità stessa di costruire qualcosa. E si interroga su come vivere in una terra nuda, sotto il sole e la pioggia.

Il crollo progressivo e inarrestabile di tutte le fedi – religiose, politiche, morali – ha reso attuale lo scetticismo, ed ha fatto di questo strano personaggio, che viveva con la sorella ostetrica e praticava una singolare imperturbabilità, un precursore di cui essere in fondo orgogliosi. Quanto ha influito il viaggio in India sul suo scetticismo? Abbiamo visto che al tempo del Buddha in India era già presente una scuola scettica, quella di Sanjaya Belatthiputta. Nei testi buddhisti i suoi seguaci sono chiamati sprezzantemente anguille: in una discussione negano qualsiasi affermazione, confutano una tesi senza affermare la tesi contraria, ma mettendo in crisi la stessa pretesa di formulare una teoria sul mondo. Il Buddha, stando ai testi, si contrappose vivacemente alla sua scuola, come alle altre; non manca tuttavia qualche studioso che sostiene che Pirrone sia entrato in contatto non con i continuatori di Sanjaya, ma proprio con dei monaci buddhisti.

Secondo le testimonianze, Pirrone affermava che non è possibile alcuna verità perché le cose non lo consento-

no. Dire la verità significa dire le cose come sono. Questo è possibile se le cose sono in un certo modo; se cioè sono sostanziali. Ma le cose per Pirrone non sono così; ogni cosa "è non più di quanto non è", "è e non è", "né è né non è". [69] In termini buddhisti, Pirrone sta dicendo che le cose sono insostanziali. Impermanenti, ma anche prive di identità. E come è possibile la verità, in un mondo di cose prive di identità? Come è possibile, se noi stessi – i soggetti portatori di verità – siamo insostanziali? Come abbiamo visto, il discorso del Buddha non vuole essere un discorso vero. Vuole essere un discorso *utile*, nulla più di una zattera per giungere dall'altra parte.

(In)definire le cose sostenendo che esse né sono, né non sono, né sono né non sono è tipico del buddhismo. Si trova, ad esempio, nel *Lankavatara sutra*. In questo sutra il Buddha compare su un monte dello Sri Lanka è dà un insegnamento sul carattere illusorio della realtà e della nostra stessa mente. Tutte le cose, vi si legge, sono illusioni: "alla luce della tua [del Buddha] saggezza e compassione esse né sono né non sono".[70] Portato in Cina, questo testo è stato fondamentale per lo sviluppo del buddhismo chan e poi dello zen. È, come i testi della prajñaparamita, un libro vertiginoso, che ci conduce direttamente al centro dell'insegnamento buddhista. Ci sono, afferma, tre modi di considerare la realtà. Quello ordinario consiste nel credere che esista un mondo fatto di cose. È la realtà immaginata. Uno sguardo più profon-

69 Aristocle, fr. 6 Heiland.

70 *Lankavatara Sutra*, traduzione e commento di Red Pine, cit., sezione I, p. 35.

do scopre che invece le cose, che appaiono sostanziali, non lo sono, ma dipendono da altro, sono insostanziali e impermanenti. È la realtà dipendente. Procedendo oltre, si scopre che le cose semplicemente sono illusorie, il sistema dei nomi e delle cose è falso, nulla davvero esiste né non esiste. È la realtà perfezionata, la realtà della vacuità.[71]

"Né sono né non sono" è una espressione singolare. Il nostro linguaggio è stato creato per dire l'essere o l'assenza di essere. Come dire questa dimensione che è oltre il varco tra essere e non essere? E come dire l'evanescenza del nostro mondo quotidiano? Il sutra fa ricorso continuo a formule paradossali. Possiamo parlare, dice, del figlio di una donna sterile. Ma esiste davvero? Le nostre parole possono essere vuote, non dire nulla anche se sembra il contrario. Ma in fondo le nostre parole sono sempre vuote, nella misura in cui pretendono di narrare come pieno un mondo che invece è vuoto. La verità non può essere detta dalle parole. Dal momento dell'illuminazione, dice il Buddha, "non dico, non ho detto e non dirò una sola parola, perché non parlare è il modo di parlare dei buddha".[72]

Non parlare in greco si dice *afasia*. Ed è uno degli insegnamenti centrali di Pirrone.

71 Ivi, sezione XXIII, pp. 75 segg.
72 Ivi, sezione LXI, p. 133.

Nagarjuna

L'università buddhista di Nalanda è stata uno dei più imponenti centri culturali della storia dell'umanità. Una vera cittadella-monastero capace di ospitare migliaia di studenti, molti dei quali venivano da paesi lontani, attratti dalla fama dell'istituzione, più di mille insegnanti, e soprattutto una straordinaria biblioteca, che raccoglieva tutto il sapere buddhista, ma anche testi scientifici. La perdita di importanza del buddhismo in India, contrastato dalla rinascita dell'induismo, le tolse gradualmente importanza, ma fu l'invasione islamica a segnarne la fine. Fu distrutta da un generale di Qutb al-Din Aybak, che nel 1206 diventò il primo sultano di Delhi. Secondo le fonti buddhiste l'università e la biblioteca furono date alle fiamme e monaci e insegnanti massacrati in massa; il rogo causò una nuvola scura che oscurò il cielo per giorni.

A Nalanda è legata la vita di Nagarjuna. Nato da una famiglia hindu, si convertì al buddhismo e raggiunse Nalanda per studiarlo a fondo; della università diventerà, secondo la tradizione, il *pandit*, una via di mezzo tra rettore e abate. Ma una figura così importante – lo si onora addirittura del titolo di secondo Buddha – non poteva sfuggire alla leggenda: mago, alchimista, versato in ogni sapere, si racconta che scese al fondo dell'oceano, dove il re dei serpenti divini (i naga) gli mostrò alcuni testi segreti, che gli consentirono di acquisire la perfetta conoscenza. Dietro la leggenda è netto il profilo di un fi-

losofo straordinario, capace di analisi raffinatissime, il cui pensiero può dialogare sia con alcune delle voci più importanti della filosofia contemporanea (ad esempio Ludwig Wittgenstein) che con la fisica quantistica.

La sua opera principale sono *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamakakarika*); e cammino di mezzo (*madhyamaka*) si chiamerà la sua scuola. La sua potrebbe essere definita una riduzione – rigorosamente logica – al vuoto. Noi viviamo in un mondo fatto di cose. Ad ogni cosa corrisponde una parola, ad ogni parola un concetto. E con le parole e i concetti costruiamo le nostre teorie del mondo. Guardiamo il paesaggio – ormai è estate, qui, e la valle è sorvolata dal volo dei balestrucci – e diciamo, ad esempio, che la natura è espressione dell'opera di Dio. O al contrario, che non è che materia, atomi e vuoto. Due teorie contrapposte, che oggi possono convivere più o meno pacificamente, mentre in passato avrebbero causato persecuzioni, torture, roghi. Tutte queste cose – i nomi, i concetti e quindi le teorie – procedono dalla nostra mente; ma la nostra mente, insegna il buddhismo, è illusoria. Non esiste alcun sé. Chi dice "la valle risuona del canto degli uccelli" è un soggetto illusorio. Come può essere vera l'affermazione? Chi sostiene che Dio ha creato il mondo, oppure che il mondo è fatto di atomi, è un soggetto illusorio. Come possono essere vere le due teorie? Se l'io è illusorio, allora tutto ciò che l'io vede, nomina, pensa, teorizza, è illusorio. In ogni affermazione abbiamo l'incontro di due irrealtà: l'irrealtà di chi parla e l'irrealtà di ciò che dice. L'irrealtà dello specchio e quella di ciò che lo specchio riflette.

Attenzione, però: anche le cose che ho appena scritto sono parole, e dunque anch'esse sono illusorie, rappresentano una teoria che, come tutte le teorie, non dice il vero. È per questo che Nagarjuna, che è il massimo filosofo buddhista, fa a pezzi il buddhismo. Letteralmente: ogni singola affermazione in cui consiste il Dharma viene analizzata con logica implacabile e ricondotta all'assurdo. Quale è lo scopo di questa impresa paradossale? Andare oltre. In ogni teoria del mondo, compresa quella buddhista, ci sono due cose che si sostengono a vicenda: da una parte un soggetto, dall'altra un sistema ordinato di cose e di parole (il mondo, appunto). Nagarjuna vuole andare al tempo stesso al di là del soggetto, della mente che pensa e nomina, e al di là dell'oggetto, del mondo. Al di là del mondo pensato e nominato dalla mente c'è la vacuità. Ma pensare la vacuità vuol dire, ancora una volta, pensare e nominare: fare teorie. La vacuità non va pensata: nella vacuità si è. E si è nella vacuità quando si è trascesa la mente. Questo essere oltre il mondo e sé stessi è null'altro che il nirvana. Che non consiste nel raggiungere un mondo diverso da quello in cui siamo, ma nel vedere diversamente la nostra stessa realtà. Il samsara, la condizione di sofferenza in cui ci troviamo, e nella quale rinasciamo ciclicamente, non è diverso dal nirvana. Il prigioniero in realtà è già libero, perché la prigione non è che una proiezione della sua mente.

Nagarjuna è consapevole del pericolo insito nella sua posizione. Inteso come dottrina, il vuoto conduce ad un nichilismo che è pericoloso anche sul piano morale. Perché non dovrei uccidere un essere umano,

se ogni cosa è vuota, insussistente, priva di natura propria? Esistono due piani di realtà, spiega:

> L'insegnamento del Dharma da parte dei vari Buddha è basato su due verità; la verità relativa (mondana) e la verità assoluta (suprema).
> Coloro che non conoscono la distinzione tra le due verità non possono comprendere la natura dell'insegnamento dei Buddha. [73]

E aggiunge:

> Senza fare affidamento sulle comuni pratiche quotidiane (cioè le verità relative) la verità assoluta non può essere espressa.
> Senza approcciare la verità assoluta, il nirvana non può essere ottenuto.[74]

Ricorderai le dieci icone del bufalo. Ecco: il mercato dell'ultima icona sono le "pratiche quotidiane". Quel mondo illusorio nel quale siamo chiamati a lavorare, progettare, amare, generare, conquistare e perdere. La vacuità getta su questo mondo quotidiano uno sguardo nuovo. Mi pare che da questo momento nasca una sensibilità diversa. Più che il disgusto (*nibbida*) con il quale i sutra antichi invitano a considerare la nostra esperienza e noi stessi, c'è qui una suprema leggerezza, il respiro ampio di chi ha scoperto che è qui la luce dell'altrove.

73 Kenneth K. Inada, *Nagarjuna. A Translation of his* Mulamadhyamakarika *with an Introductory Essay*, Sri Satguru Publications, Delhi 1993, cap. XXIV, vv. 8-9, p. 146.
74 Ivi, cap. XXIV, v. 10.

L'assenza

Nel marzo del 2001 i fanatici talebani hanno cancellato con la dinamite due grandiose statue del Buddha, scolpite nella roccia dei monti dell'Afghanistan. Ogni tentativo di salvarle da parte della comunità internazionale è stato inutile. Il mondo ha assistito impotente a un crimine contro la storia e la cultura. Ma quel crimine ha restituito al buddhismo più di quel che gli ha tolto.

Quando avevo vent'anni ed ero un cantiere nel quale bisognava lavorare duramente (e non è forse così anche oggi?) mi capitò di imbattermi in un monaco tibetano impegnato nella realizzazione di un mandala. La sua concentrazione era assoluta, ed aveva del prodigioso la precisione con cui ogni granello di sabbia colorata andava ad occupare il suo posto per comporre l'insieme. Sapevo che, appena compiuta, quell'opera sarebbe stata distrutta. E in questo gesto c'era qualcosa di radicalmente altro da tutto ciò che conoscevo. Ero in una città di mare, e nulla era più adatto, per riflettere su quell'esperienza, dello sguardo fisso sull'incessante andare e venire delle onde.

Nei secoli i buddhisti hanno realizzato opere d'arte meravigliose, dalle statue del Gandhara, sulle quali è evidente l'influsso dell'arte greca classica, all'esplosione di immagini e di colori dell'arte tibetana e, per contrasto, all'essenzialità dell'arte zen. Eppure mi sembra che in ognuna di queste opere vi sia una possibilità e un pericolo. La loro bellezza è l'espressione di una mente liberata

dalle impurità della rabbia, della confusione, dell'attaccamento, in grado di vivere nell'armonia e nella pace. Ma la bellezza colpisce i sensi e crea attaccamento. Se la bellezza poi è quella di un'immagine del Buddha (o di un bodhisattva), si crea quel particolare attaccamento che si ha verso le immagini sacre. Un'immagine sacra è oggetto di una devozione che si spinge fino al fanatismo; la sua distruzione è un sacrilegio, un atto che esige vendetta e riparazione. Non c'è nulla, in ciò, della libertà del Dharma.

Chi ha scolpito quelle enormi statue doveva essere mosso da una fede molto forte. Scolpire nella pietra è una sfida aperta all'affermazione che tutto è impermanente. E la distruzione delle statue dimostra che no, ha proprio ragione il Buddha: tutto è impermanente, anche ciò che si scolpisce nella roccia, e ogni attaccamento è insensato. Ma non solo. Quella sottrazione rappresenta anche una perfetta icona del Dharma e della sua differenza. Non c'è un Dio a rassicurare, a blandire la nostra miseria, a puntellare i nostri egoismi. O ad amplificare la nostra ferocia. Nella sua essenza, il Dharma è iconoclasta. Fino a quando c'è una immagine da venerare, c'è alienazione. Venerare il Risvegliato vuol dire essere lontani dal risveglio. Nessuno ha espresso questo aspetto meglio del grande maestro cinese Lin-Chi (Rinzai in giapponese). "'Buddha' e 'patriarca' sono soltanto nomi di glorificazione fonte di schiavitù", afferma.[75] E: "Qualsiasi cosa incontriate, sia all'interno o all'esterno, uccide-

75 *La raccolta di Lin-Chi*, a cura di Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985, p. 47.

tela immediatamente: incontrando un Buddha uccidete il Buddha, incontrando un patriarca uccidete il patriarca, incontrando un arhat uccidete l'arhat, incontrando i vostri genitori uccidete i vostri genitori, incontrando un vostro parente uccidete il vostro parente, e raggiungete l'emancipazione".[76]

Lo spazio vuoto, la ferita nella montagna, la sottrazione dell'immagine diventano così la cifra stessa del Dharma, la non-immagine che significa un percorso lungo che conduce esattamente qui ed ora, una via difficile che è al tempo stesso semplice come respirare.

76 Ivi, p. 46.

Sterco secco

Con una serie di esperimenti condotti alle isole Canarie durante la prima guerra mondiale, lo psicologo tedesco Wolfgang Köhler dimostrò che gli scimpanzé sono in grado di adoperare strumenti anche in modo piuttosto complesso. Chiuso in un capannone, lo scimpanzé Sultan riusciva a mettere una sull'altra alcune casse, vi saliva sopra e così raggiungeva una banana che era sospesa in alto. Ma ciò che era più interessante era il modo in cui vi riusciva. Dopo aver fatto diversi tentativi fallimentari, Sultan aveva una sorta di illuminazione. Capiva all'improvviso che le casse lì intorno potevano essere degli strumenti, e le usava. Questa illuminazione improvvisa ebbe da Köhler il nome di *insight*, ed è una delle caratteristiche dell'apprendimento umano. Quando ci troviamo di fronte ad un problema da risolvere, cerchiamo di usare le procedure e le strategie che conosciamo. Il più delle volte è sufficiente, ma qualche volta non basta. Ed allora restiamo perplessi. Finché giunge, appunto, una sorta di illuminazione improvvisa. E risolviamo in un attimo un problema che sembrava insolubile. Cosa è accaduto? Semplicemente siamo riusciti a vedere la situazione da un nuovo punto di vista. Abbiamo acquisito all'improvviso uno sguardo diverso.

Il buddhismo, abbiamo visto, è una questione di esercizio. La via è dura, la mente è costantemente indisciplinata, i desideri ci assalgono. Tutto brucia, e basta un momento di distrazione per essere sopraffatti dal dolore.

Esercitarsi significa anche usare una logica raffinata, che consiste nell'analizzare le cose dividendole nei suoi elementi costitutivi (una analisi che ci fa scoprire che noi stessi non siamo sostanziali) e nelle sue cause. Non si tratta di fare teorie, ma di affrontare il dolore qui ed ora. E tuttavia questa analisi della realtà – della realtà che siamo e della realtà in cui siamo – conduce a conclusioni molto lontane dal senso comune, a cominciare, appunto, dalla affermazione della nostra insostanzialità. Sotto i colpi della logica, il mondo si sfalda. E si sfalda lo stesso Dharma: come potrebbe essere una cosa solida, in una realtà vuota? Al centro della ricerca c'è ora la differenza, la distanza, lo scarto tra la realtà ordinaria e la vera realtà, tra il mondo con le sue cose apparentemente solide e la trama evanescente della vacuità. Ma la vacuità, cui il pensiero giunge seguendo un procedimento logico ed analitico, è al di là della logica. È il mondo del paradosso, che manda in crisi tutti i nostri punti di vista, le teorie, le opinioni. Il buon senso. È in una realtà in cui siamo da sempre, occorre solo prenderne coscienza (ma si può davvero parlare ci coscienza?). All'improvviso, l'altrove è qui. Non è una conquista logica, è un evento. Come farlo accadere?

Un giorno un consigliere va in visita al monastero di Lin-Chi. Cosa fanno i monaci?, chiede. Studiano i sutra? No, risponde Lin-Chi. Non studiano i sutra. Meditano? No, non meditano. E allora che fanno? "Tutto ciò che faccio è renderli buddha e patriarchi", risponde Lin-Chi.[77] Il suo metodo di insegnamento è il rovesciamento

77 *La raccolta di Lin-Chi*, cit., p. 70.

di quello del Buddha. Nei sutra colpisce l'efficacia e anche la pazienza del Buddha nell'atto di insegnare. Torna più volte sui concetti, ha cura di essere chiaro e comprensibile, risponde alle domande. Prima di morire chiede un'ultima volta ai monaci se è tutto chiaro. Lin-Chi non insegna, propriamente. Non si cura della tradizione, della dottrina, dei sutra. Colpisce ed urla. Confonde, depista, sconvolge. Conduce in una dimensione nella quale logica, buon senso, consequenzialità sono strategie volgari verso le quali non bisogna avere nessuna pietà.

Nasce così la pratica del *koan*, diffusa nel buddhismo zen della scuola rinzai. I *koan* sono brevi scambi di domanda e risposta apparentemente assurdi, che vanno meditati a lungo per sottrarsi alla logica corrente ed ottenere quella conversione improvvisa dello sguardo, quell'*insight* in cui consiste il risveglio. Nella più importante raccolta di koan, il *Mumonkan*, si legge che un monaco chiede a Ummon cos'è il Buddha. E Ummon risponde: "Sterco secco".[78]

78 Mumon, *La porta senza porta*, Adelphi, Milano 1998 (sesta edizione), 21, p. 44.

Una notte insonne

Alle origini del buddhismo c'è, come abbiamo visto, un atteggiamento pragmatico. Per affrontare la sofferenza non occorrono teorie, concezioni del mondo sistematiche o fedi complesse. Occorrono strumenti efficaci. Il Dharma si presenta appunto come uno strumento, un insieme di pratiche utili per superare la sofferenza. Ma è uno strumento che richiede anche una analisi non superficiale della realtà, soprattutto di quello che noi stessi siamo. Soffriamo perché ci consideriamo sostanziali, reali, permanenti, mentre *in realtà* siamo un processo temporaneo, un insieme di aggregati che solo per ignoranza consideriamo un ego sostanziale. Poiché è proprio l'ignoranza la causa della sofferenza (in primo luogo l'ignoranza che consiste nel dire io), le pratiche salutari sono anche pratiche di verità. Con il tempo il Dharma si configura sempre più come un discorso sulla realtà ultima, che è diversa da quella che appare alla persona comune, pur trattandosi di fatto della medesima realtà. Vi sono due verità, una comune, frutto dell'ignoranza, e una superiore, perfetta, propria di chi ha raggiunto il risveglio. Nella luce di questa seconda verità il mondo solido dell'esperienza quotidiana si apre alla vacuità.

Ma che relazione c'è tra queste due cose? Il Dharma come pratica per affrontare la sofferenza è la stessa cosa del Dharma come conoscenza liberatoria della verità ultima? Secondo Stephen Batchelor la dottrina delle due verità non si trova nei testi buddhisti più antichi, ricon-

ducibili al Buddha storico, e ha portato con il tempo il buddhismo a non distinguersi troppo da altre religioni che propongono un accesso mistico alla Realtà ultima. Si ripropone inoltre un dualismo, una scissione nella vita del praticante del Dharma, una divisione tra mondo spirituale e realtà mondana che è anch'essa estranea alle originarie finalità del Dharma.[79]

Batchelor è stato uno dei tanti giovani inquieti che negli anni Sessanta, dopo aver fatto qualche esperienza con l'LSD, sono partiti per l'oriente alla ricerca di una spiritualità che l'occidente materialista non sembrava in grado di offrire. A differenza della maggior parte degli altri, però, è andato fino in fondo: giunto a Dharamsala, residenza del Dalai Lama in esilio dal Tibet, vi è stato ordinato monaco, proseguendo poi gli studi in Corea del Sud per approfondire lo zen. Ma vi sono domande alle quali i suoi maestri non sono riusciti a dare una risposta soddisfacente. Il Dharma vuole essere razionale; ma come dimostrare razionalmente la rinascita? Come dimostrare il karma? Come può esserci rinascita se non c'è un'anima che sopravvive alla morte? Sono domande che abbiamo già incontrato. Le risposte, per Batchelor, non soddisfano realmente quella esigenza di razionalità che pure appartiene indubbiamente al Dharma. Attraversa un periodo di dubbio ed angoscia, fino a quando si convince che è possibile fare a meno sia del karma che della rinascita: "Poi, durante una notte insonne, compresi che anche se non ci fosse vita dopo la morte, anche se non

79 S. Batchelor, *Dopo il buddhismo. Ripensare il dharma per un'epoca laica*, cit., p. 115.

ci fosse una legge morale del karma a governare il mio destino, il mio impegno verso la pratica del Dharma non sarebbe cambiato di una virgola".[80] Quella notte insonne è l'inizio del buddhismo secolare.

80 S. Batchelor, *Confessione di un ateo buddhista*, Ubaldini, Roma 2011, p. 46.

Il Dharma d'occidente

In tutti i luoghi in cui è giunto nella sua lunga storia, il buddhismo ha dato origine a sintesi originali. Non è possibile comprendere la particolarità del buddhismo tibetano, ad esempio, se si prescinde dalla religione bön, né il chan cinese senza tener conto di secoli di speculazione filosofica della scuola confuciana e di quella taoista. In occidente il buddhismo si è diffuso da più di un secolo nelle sue forme e scuole tradizionali, naturalmente venendo a sua volta influenzato dalla visione del mondo europea ed americana, che in seguito alla globalizzazione è diventata la visione dominante in tutto il mondo. L'idea di Batchelor è che si debba andare oltre queste contaminazioni spontanee e interrogarsi apertamente su quale forma debba assumere il Dharma una volta giunto in occidente.

Il buddhismo secolare rinuncia, dunque, al karma e alla rinascita, due convinzioni che, per Batchelor, erano diffuse in India al tempo del Buddha, ma che un occidentale potrebbe far proprie solo a condizione di mettere tra parentesi le sue capacità critiche e le sue esigenze razionali. Se lo sviluppo del buddhismo ha condotto progressivamente alla metafisica, alla speculazione sull'essere e sulla vacuità, Batchelor intende tornare alla psicologia. Esiste la sofferenza, ed è una questione mentale. Nasce da meccanismi immediati, da circoli viziosi che ci irretiscono in una rete di dolore, rabbia, confusione sempre più fitta. La rinascita, interpretata in senso laico, è esat-

tamente questo processo: la ripetizione dei meccanismi mentali che causano sofferenza. E il risveglio è l'uscita da questo circolo vizioso. "Ciò che conta per i buddhisti laici – scrive Batchelor – è vivere la propria vita in modo da rendere il mondo migliore per coloro che abiteranno questa terra dopo la loro morte".[81]

I seguaci di altre scuole buddhiste considerano spesso con sospetto e sufficienza questo nuovo buddhismo, che è ancora un cantiere in costruzione. Non solo perché rifiuta alcune convinzioni che sono fortemente radicate nella storia del buddhismo, ma anche perché si sottrae alle pretese del lignaggio. Ogni scuola buddhista afferma di risalire, per vie spesso contorte e più spesso ancora mitiche, allo stesso Buddha. Il buddhismo secolare invece nasce da Batchelor, dalla sua ricerca personale e dalle sue inquietudini di occidentale convertito al buddhismo. Abbiamo già visto la risposta di Batchelor. Il cosiddetto lignaggio è in realtà il risultato di una lotta per il potere alla morte del Buddha. Il quale non aveva alcuna intenzione di nominare un suo successore, convinto che il Dharma stesso dovesse essere la guida della comunità dei monaci. Il lignaggio va dunque contro la volontà del Buddha storico. Saltando discendenza, poteri, autorità più o meno spirituali, il buddhismo secolare di Batchelor intende rimettere al centro il Dharma. Non un Dharma astorico, ma un Dharma aperto sempre a nuove verifiche.

81 S. Batchelor, *Dopo il buddhismo*, cit., p. 241.

Io-mio

Le cose hanno una tendenza inarrestabile ad andare a male. Succede anche alle religioni, ed è questa la ragione per la quale periodicamente sorgono riformatori che cercano di ricondurle alla purezza originale, anche se spesso sfortunatamente succede che dal loro zelo riformatore nascano istituzioni a loro volte malate di potere. Il buddhismo non fa eccezione. Mentre i buddhisti tibetani soffrono la persecuzione cinese, nei paesi di tradizione theravada il buddhismo è quasi sepolto sotto una coltre di corruzione, superstizione e compromissione con le peggiori degenerazioni del potere. Non mancano tuttavia voci fresche e generosi tentativi di purificazione. Disgustato dalla corruzione dei monaci, il thailandese Buddhadasa si dedicò ad una pratica austera presso un tempio abbandonato, riflettendo sul rapporto tra buddhismo e modernità e sugli aspetti anche politici del Dharma. Il risultato delle sue riflessioni è una proposta che per molti versi incontra quella di Batchelor, anche se provenendo da una direzione opposta. Per Batchelor il Dharma ha un valore pragmatico, è un insieme di affermazioni e di pratiche che servono a spezzare il circolo vizioso della nostra sofferenza; per Buddhadasa invece il Dharma è uno sguardo che consente di cogliere l'essenza della realtà, e solo grazie a questa conoscenza autentica ci libera dalla sofferenza.

Ma Buddhadasa è al tempo stesso lontano dall'arditezza filosofica di Nagarjuna o dello zen. Vedere le cose

come sono significa tornare ai fondamenti stessi dell'insegnamento del Buddha: l'impermanenza e la mancanza di sé. In particolare per il maestro thailandese la liberazione nasce dal superamento di quello che chiama io-mio (in thailandese *tua tu khong ku*), la visione egoica che ci spinge ad appropriarci del mondo esterno per accrescere noi stessi: l'errore fondamentale, l'ignoranza da cui scaturisce ogni sofferenza, oltre al male morale. Il nostro ego si aggrappa anche a sostegni esterni: i gruppi sociali, le nazioni, le ideologie, e le stesse religioni. È per questo che Buddhadasa, ben consapevole di fare una affermazione paradossale e provocatoria, afferma che non esiste nessuna religione. Il maestro thailandese aveva la capacità di essere al tempo stesso raffinatissimo sul piano teorico ed estremamente concreto nella comunicazione. Sapeva come parlare ad un popolo per il quale la pratica religiosa si stava riducendo sempre più al fare donazioni ai templi ed ai monaci per ottenere una rinascita felice. È come quando dite a un bambino di lavarsi, diceva. Si lava la pancia e pensa di aver fatto tutto. Non arriva alla schiena e trascura le orecchie. "Siamo come bambini che conoscono soltanto la propria pancia". E aggiungeva, riferendosi alle pratiche superstiziose che arricchiscono i templi: "Non è Buddhismo. È la religione del guadagno e della ricompensa".[82]

Non diversamente da Batchelor, Buddhadasa reinterpreta la rinascita. Non preoccupatevi di come rinascete dopo la morte, avvisa. Occupatevi di non rinascere qui ed ora. E rinascere significa perpetuare il meccanismo

82 Buddhadasa, *Io e mio*, cit., p. 176.

dell'io-mio, quella percezione egoica che è la causa di ogni sofferenza. Non c'è io, non c'è mio. E questo vuol dire che non c'è nemmeno la *mia* religione.

Può sorprendere che Buddhadasa parli di politica. Non è la politica il campo della divisione, del conflitto, dell'attaccamento ai partiti e alle ideologie? Lo è, di fatto. Ma dovrebbe essere altro. La politica è la cura del bene pubblico; e non c'è etica, ossia cura del bene, se non ci si preoccupa anche della dimensione collettiva. Per quale ragione, del resto, il Buddha avrebbe raccomandato il retto sostentamento? Il lavoro è l'attività con la quale ci inseriamo in società, e possiamo farlo favorendo pace e comprensione o sfruttamento, violenza e guerra. Per Buddhadasa una politica che nasca dalla comprensione della realtà delle cose (ossia dell'illusione dell'io-mio) non può che essere un socialismo caratterizzato dal prevalere del bene pubblico sugli interessi individuali. Nei sistemi capitalistici ognuno si concepisce come un individuo separato dagli altri ed è intento a soddisfare i propri bisogni accumulando la maggior quantità di beni possibile. Socialismo (non comunismo) per Buddhadasa è soddisfare i propri bisogni senza eccedere, in modo che ci siano beni sufficienti per tutti. Ma non è cosa che possa avvenire spontaneamente. Lasciati a sé, gli esseri umani diventano vittime delle inclinazioni peggiori. Per ristabilire l'equilibrio occorre che vi sia un intervento drastico e coercitivo. Buddhadasa parla di *socialismo dhammico dittatoriale*. Precisa che intende un socialismo che prenda quelle decisioni difficili che in una democrazia non sarebbero possibili per il gioco delle parti, ma troppe tragedie hanno causato nel Nove-

cento le dittature, per prestare ascolto a chiunque neghi, anche con le migliori ragioni, il primato della libertà e della democrazia. Perché le cose, sì, tendono ad andare a male, e questo vale per le dittature più che per qualsiasi altra cosa.

Interessere

Ho accennato ai problemi morali che può comportare la visione della vacuità. Il mondo popolato di volti, di storie, di identità concrete non rischia di scivolare nell'indistinto? E che ne è della responsabilità verso l'altro, se l'altro non è che apparenza? Abbiamo visto che è fondamentale la distinzione tra due piani di realtà e di verità, e che lo sguardo sulla vacuità non cancella il mondo quotidiano, ma consente di considerarlo in modo diverso. Thich Nhat Hanh, di cui ti ho già parlato, va oltre: crea una suggestiva visione morale e politica fondata proprio sulla vacuità.

All'origine della visione buddhista della vacuità c'è la considerazione del carattere impermanente e privo di sé di ogni cosa. Il pensiero occidentale ha costruito il mondo come un insieme di sostanze separate, organizzate gerarchicamente, create da Dio che è la Sostanza prima, l'unica la cui essenza implica l'esistenza. Tutte le altre sostanze hanno una realtà meno solida, ma certa. Ogni cosa è sé stessa e non è altro. Per il buddhismo invece le cose sono vuote non perché prive di qualsiasi realtà, inesistenti (questo è nichilismo, considerato un errore), ma perché costituite di altro; non hanno un sé intrinseco, ma sono il risultato transitorio e momentaneo dell'intrecciarsi di diversi elementi. Il mondo appare come una sorta di grande ragnatela, in cui innumerevoli fili si intrecciano dando vita a trame fitte, che si mostrano solide solo ad uno sguardo superficiale.

Quello che in occidente è Essere, dal punto di vista buddhista è Interessere, il termine che Thich Nhat Hanh preferisce a vacuità. C'è una ragione evidente per questa scelta. Interessere enfatizza il carattere positivo di questa fitta rete di cui facciamo parte. La nostra insussistenza, il nostro non essere sostanza non è una condanna al nulla. Significa, invece, che è siamo intimamente legati agli altri. Non siamo, ma inter-siamo, in senso letterale. Inter-siamo con la natura, a cominciare dall'aria che respiriamo. E inter-siamo con gli altri, non solo con le persone più vicine, che amiamo, ma con la società più in generale. La nostra vita individuale è legata a doppio filo alla vita degli altri. Posso disinteressarmi della vita comune, coltivare la mia felicità individuale senza curarmi di quella di tutti, ma l'infelicità collettiva dà poi origine a regimi violenti, che portano guerre, che distruggono la mia felicità. Interessere vuol dire responsabilità. Non posso vivere solo per me stesso, devo rispondere all'altro, che è parte di me.

L'essere fili di una medesima trama indica la nostra unità, non la nostra uniformità. Il buddhismo impegnato di Thich Nhat Hanh è in primo luogo un appello a superare la violenza ideologica che spinge a negare l'identità dell'altro, a fare guerre di religione, a sentirsi minacciati da chiunque non la pensi come noi. Il primo passo è: "Non adorerò ciecamente e non mi vincolerò a nessuna dottrina, teoria o ideologia, compreso il Buddhismo".[83] L'altro passo fondamentale è il rifiuto rigoroso della violenza, dell'uccisione e della guerra. Da buddhista, Thay

83 Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit., p. 101.

sa che la guerra si alimenta della nostra rabbia e della nostra sofferenza, sulle quali occorre agire con la meditazione, ma non cade nell'errore di predicare il solo cambiamento personale, come se fosse l'unica dimensione politica. Non parla di socialismo, come Buddhadasa, ma sa bene che la violenza trae alimento dalla disuguaglianza sociale, dallo sfruttamento e dall'oppressione. "Rispetterò la proprietà altrui, ma mi batterò perché nessuno si arricchisca provocando sofferenza agli uomini e agli esseri viventi."[84] In prospettiva buddhista, la disuguaglianza e l'oppressione sociale possono essere accettati come frutto del karma. Qui a prevalere invece è la premura per tutti gli esseri viventi propria dell'etica del bodhisattva. La liberazione, insegna il buddhismo mahayana, non ha senso per noi se non è al tempo stesso per tutti. Questa liberazione, aggiunge Thich Nhat Hanh, non è solo liberazione spirituale. È anche, necessariamente, liberazione di tutti dall'oppressione, dalla schiavitù, dalla lama della povertà che apre ferite nel corpo sociale.

84 Ivi, p. 108.

Oltreio

Da qualche secolo i filosofi non hanno più una grande influenza sulla società. I loro libri risultano per lo più incomprensibili, e ancor più incomprensibili risulterebbero le loro dispute, se non fossero confinate nelle aule delle università. C'è qualche eccezione. Nel 1882 il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche pubblica un'opera, *La gaia scienza*, nella quale compare un personaggio, un folle, che annuncia la morte di Dio. O meglio: la sua uccisione. "Dio è morto! Dio rimane morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come possiamo consolarci, noi assassini di tutti gli assassini!" Nietzsche era convinto che il suo annuncio fosse destinato a incontrare stupore e incomprensione. Fa dire al folle: "Il mio tempo non è ancora venuto. Questo immenso avvenimento è ancora in cammino e va errando, – ancora non è penetrato nelle orecchie degli uomini".[85] Si sbagliava. Quell'annuncio ebbe enorme successo, perché la morte di Dio era sotto gli occhi di tutti, e negli anni seguenti avrebbe acquistato sempre maggiore evidenza. La società europea ed americana sono diventate sempre più secolarizzate, funzionano senza alcun riferimento religioso, e il sacro è un aspetto dell'esperienza sempre più marginalizzato. Per i credenti naturalmente Dio non è morto: è la società che si è allontanata da Dio. Di qui un atteggiamento sdegno-

85 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 152, in Id., *Opere*, vol, I, UTET, Torino 2002, p. 207.

so di condanna del mondo moderno e dei suoi aspetti culturali, come il relativismo, il razionalismo, il valore dell'individuo. Per altri, invece, secolarizzazione e morte di Dio sono realtà con le quali la religione deve confrontarsi a fondo. Credere in Dio nell'epoca della morte di Dio è una sfida grazie alla quale la religione può diventare adulta, liberandosi dal mito e dalla superstizione. Teologi come Dietrich Bonhoeffer, Thomas Altizer, Harvey Cox, Don Cupitt e Sergio Quinzio hanno tentato questa via. Cupitt, che rigetta come mitica l'incarnazione e la resurrezione di Cristo, ha influenzato profondamente Stephen Batchelor, che tenta di compiere una operazione simile in campo buddhista. Ma c'è una differenza importante. Il buddhismo ha già provato più volte, nella sua storia secolare, le forme più dure di demistificazione, è passato attraverso la dialettica implacabile di Nagarjuna e i paradossi di Lin-Chi, ha relativizzato il Buddha, i sutra, il Dharma stesso. Si può dire che sia sempre stato, o che sia da molto tempo, una religione *secolare*.

Il filosofo giapponese Hisamatsu vedeva nella morte di Dio e nell'ateismo il fenomeno più significativo del mondo moderno. Ma cosa viene dopo la religione? Storicamente, la società della morte di Dio afferma l'autonomia dell'umano e celebra la liberazione dalle antiche dipendenze religiose. Ha fiducia nella ragione e nella scienza, è ottimistica e positiva, ma ha una fragilità di fondo, dovuta al fatto che è costretta a cancellare la negatività, a fingere che non esista: a rimuovere, semplicemente, la morte. C'è allora, per Hisamatsu, da compiere un terzo passo, che non è il rifiuto della modernità, ma il suo compimento: dopo aver negato Dio, bisogna portare

la negazione fino in fondo, far esplodere, per così dire, il negativo, e solo dopo averlo attraversato si potrà conquistare una positività più alta e più vera. Bisogna passare, dice Hisamatsu, per la *grande morte*, la negatività assoluta, affinché possa sorgere il vero Sé e possa essere conquistata la *grande vita*. Questo modo nuovo di essere è al tempo stesso religioso ed ateistico, è una "fede autonoma" che conduce l'uomo alla sua natura più autentica (fa di lui un Buddha) liberandolo da qualsiasi dipendenza esterna.[86] Nietzsche parlava di *Übermensch*, termine che è stato inteso come Superuomo, colui che realizza sé stesso libero dall'impaccio della morale tradizionale, ma è piuttosto, ad una considerazione più attenta, un Oltreuomo, un nuovo tipo umano che si afferma dopo la crisi dell'uomo moderno. Dal punto di vista di Hisamatsu questo Oltreuomo non è che il Buddha che ognuno di noi può essere. L'oltreio.

86 Hisamatsu H. S., *Una religione senza Dio. Satori e ateismo*, il melangolo, Genova 1996, p. 71.

Gabbie

Siamo giunti alla fine. Può essere che dopo aver letto questo libro ti venga il desiderio di leggere i sutra buddhisti o di approfondire la conoscenza del buddhismo theravada, di quello tibetano o dello zen giapponese. Ne sarei felice. Può essere anche che tu giunga, prima o poi, a definirti buddhista. In questo caso ti chiedo scusa per aver contribuito alla tua corruzione, anche se ho la scusante di averti messo in guardia fin dalle prime righe.

Te lo ripeto, in conclusione: tutte le identità, compresa quella personale, sono trappole. Ti ho parlato dell'esempio della zattera, usato dal Buddha per indicare la natura del Dharma. Definirsi, pensarsi come buddhista significa prendere la zattera, arrivare dall'altra parte del fiume e poi, invece di procedere oltre, girare la zattera e fare il percorso a ritroso, e così all'infinito. Significa non traghettare sé stessi (traghettarsi oltre sé stessi), ma restare bloccati in un frustrante, insensato andare e venire.

Un giorno il Buddha parlò ai suoi monaci paragonando il Dharma e la comunità dei monaci all'oceano. Come i fiumi una volta giunti all'oceano perdono la loro identità e non sono altro che oceano, così i membri delle diverse caste una volta giunti nel Sangha non sono che seguaci del Buddha; e come il mare si libera di ogni impurità riportandola sulla spiaggia, così il Sangha si libera di ogni persona impura, falsa, corrotta che si trovi al suo interno semplicemente non associandosi ad essa. E: "Come il grande oceano, o monaci, ha un solo sapore, quello del

sale, così anche questo Dharma e questa disciplina hanno un solo sapore, quello della liberazione". [87] Permettimi di riportarti il testo pali:

> *Seyyatha pi bhikkhave mahasamuddo ekaraso lonaraso, evam-eva kho bhikkhave ayam Dhammavinayo ekaraso vimuttiraso.*

Non è infrequente che la parola che ho tradotto con liberazione – *vimutti* – sia tradotta con libertà (*freedom*, in inglese). C'è però una differenza importante: liberazione include l'idea di uno sforzo, di un movimento attivo. Questo senso è confermato da un'altra parola, che spesso nelle traduzioni viene semplicemente omessa: *vinaya*, disciplina. Così tradotto il passo è senz'altro meno suggestivo, ma più aderente al suo senso reale.

Nella tradizione greco-cristiana la liberazione è quella dell'anima dalla prigione del mondo fenomenico, il ritorno all'origine dopo la caduta, l'uscita dalla dimensione del peccato per ricongiungersi a Dio. Non così nel Dharma. Non c'è un altro mondo oltre questo, non c'è un'uscita su un'altra dimensione. Uno dei maestri incontrati dal futuro Buddha dopo essersi messo in cammino, Alara Kalama, insegnava delle pratiche grazie alle quali lo spirito sguscia via dal corpo, diceva, come un uccello dalla gabbia.[88] Ma il Buddha, come sai, rifiutava l'esistenza di qualsiasi entità spirituale. Non c'è nessuna anima da liberare dal corpo.

Ma cos'è, allora, la liberazione? Si tratta, vedi, di comprendere la gabbia che siamo. E di evitare di costruire

87 *Udana,* Khuddaka Nikaya, 3, V, 5.

88 Ashvaghosha, *Le gesta del Buddha*, XII, 64, in RB1, p. 1071.

nuove gabbie nel tentativo di liberarci dalla gabbia che siamo per noi stessi. Compresa la gabbia del Dharma.

Bibliografia ragionata

I testi fondamentali

Lo studio del buddhismo è, essenzialmente, studio dei sutra. Una raccolta di testi tratti dal Canone pali e di altri testi fondamentali del buddhismo theravada è *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, curata da Raniero Gnoli (Mondadori, Milano 2001). Il libro comprende anche il *Buddhacarita* (*Le gesta del Buddha*) di Ashvaghosha ed il *Dhammapada*, uno dei testi più belli del buddhismo, di cui esistono diverse edizioni singole, molte delle quali scadenti. Un'altra ampia raccolta di testi del Canone pali è l'ebook *Il Canone buddhista*, UTET, Torino 2013, a cura di Pio Filippani-Ronconi (che era un ottimo indianista, benché soffrisse di una terribile aberrazione politica).

Per il buddhismo mahayana puoi cominciare dal secondo volume de *La rivelazione del Buddha. Il Grande Veicolo*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2004. Il volume raccoglie, tra l'altro, testi di Nagarjuna ed il *Bodhicaryavatara* di Shantideva. Il *Sutra del cuore* è tradotto e commentato da Thich Nhat Hanh in *Essere pace* (Ubaldini, Roma 1989). Un commentario di ambito tibetano è *Il Sutra del Cuore della Saggezza*, a cura di Ghesce Ciampa Ghiatso (Chiara Luce, Pisa 1995). Un altro importante testo della Prajnaparamita, il *Sutra del diamante*, è tradotto e commentato da Thich Nhat Hanh in *Il diamante che recide l'illusione*, Ubaldini, Roma 1995. Del *Lankavatara sutra* esiste in italiano solo la traduzio-

ne dell'edizione inglese curata da Red Pine (Ubaldini, Roma 2013). Sono diverse invece le edizioni del *Sutra del loto*; ti consiglio, anche se non è recentissima, la traduzione di Luciana Meazza con introduzione di Francesco Sferra (Rizzoli, Milano 2001).

Studi generali

Un'ottima introduzione generale al buddhismo dal punto di vista della sua evoluzione storica è il volume *Buddhismo*, a cura di Giovanni Filoramo (Laterza, Roma-Bari 2007). Una introduzione più dottrinale, approfondita ma di facile comprensione, è *Il cuore dell'insegnamento del Buddha* di Thich Nhat Hanh (Neri Pozza, Vicenza 2000). Utili anche *Il buddhismo. I sentieri di una religione millenaria* (Bruno Mondadori, Milano 2007) e *Dieci lezioni sul buddhismo* (Marsilio, Venezia 2008) di Giangiorgio Pasqualotto, uno dei pochissimi filosofi interculturali italiani. Apprezzabilissimo per la chiarezza, anche se non recentissimo, è *L'insegnamento del Buddha* di Walpola Rahula (Paramita, s.l., seconda edizione 1994).

Uno studio più complesso, che ti consiglio a un livello più avanzato benché non condivida tutte le sue conclusioni, è *Il pensiero del Buddha* di Richard Gombrich (Adelphi, Milano 2012). Così come non facile, ma importante, è *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso* di Raimon Panikkar (Mondadori, Milano 2006). Mi piace segnalarti anche *Fili di seta. Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell'Asia,* una raccolta di studi a cura di Donatella Rossi (Ubaldini, Roma 2018). La maggior parte dei saggi riguardano il buddhismo nelle sue diverse forme (compreso quello coreano, poco studiato). Una utile introdu-

zione al mahayana è *Il buddhismo mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture* di Mauricio Y. Marassi, Marietti, Genova-Milano 2006.

Molto utile, anche se con una impostazione prevalentemente tibetana, il *Dizionario del buddhismo* di Philippe Cornu (Bruno Mondadori, Milano 2003).

Theravada

Il più importante maestro contemporaneo del buddhismo theravada è Buddhadasa, i cui libri possono valere anche di introduzione a queste tradizione. Oltre a *Io e mio* (Ubaldini, Roma 1991) è disponibile in italiano *La consapevolezza del respiro. Un manuale per il principiante serio* (Ubaldini, Roma 1991). Una tra le tradizioni più vive del theravada contemporaneo è quella thailandese dei Monaci della foresta, che fa capo ad Ajahn Chah, i cui discorsi in Italia sono tradotti e distribuiti gratuitamente dal monastero Santacittarama, in provincia di Rieti.

Buddhismo tibetano

La diffusione del buddhismo tibetano (vajrayana) ha ricevuto un grande impulso dalla figura carismatica del Dalai Lama Tenzin Gyatso, i cui libri sono ampiamente tradotti in Italia. Ti suggerisco in particolare *Il dono del Dharma*, Rizzoli, Milano 2007, che raccoglie quattro opere: *La saggezza del perdono*, *Il senso dell'esistenza*, *La pace dello spirito* e *Risposte sul senso della vita*.

Zen

Lo zen è una tradizione complessa e filosoficamente interessantissima, che nel corso del Novecento ha comin-

ciato anche a dialogare con il pensiero occidentale. Una introduzione fondamentale sono i due volumi dei *Saggi sul buddhismo zen* (Edizioni Mediterranee, Roma 1975 e 1977, con ristampe più recenti). Il primo volume è a cura di Julius Evola, che soffriva della stessa aberrazione politica di Filippani-Ronconi, ma a differenza sua non era nemmeno un valente indianista. Una introduzione vivace è *La via dello zen* di Alan Watts (Feltrinelli, Milano 2006, dodicesima edizione). Di Watts ti consiglio anche, benché non sia un testo buddhista in senso stretto, *Il libro sui tabù che ci vietano la conoscenza di ciò che veramente siamo* (Ubaldini, Roma 1976). Recente è la bella introduzione allo zen di Byung-Chul Han, che è uno dei più importanti filosofi viventi, *Filosofia del buddhismo zen*, nottetempo, Milano 2018.

Meditazione

Nel *Mahasatipatthanasuttanta* c'è tutto quello che occorre per conoscere la tecnica della meditazione vipassana (lo trovi nel primo volume de *La rivelazione del Buddha*). Un libro delizioso è *Il miracolo della presenza mentale* di Thich Nhah Hanh (Ubaldini, Roma 1992). Thay è anche un grande poeta, e questo libro si può definire una introduzione alla poesia della meditazione. Ti consiglio anche *Il silenzio è cosa viva. L'arte della meditazione* di Chandra Livia Candiani (Einaudi, Torino 2018), una delle maggiori poetesse italiane. Una introduzione più tecnica, molto buona anche se non recentissima, è *La meditazione buddhista* di Amadeo Solé-Leris (Mondadori, Milano 1988). Ti consiglio anche due libri di Claudio Lamparelli: *Manuale di meditazione* (Mondadori, Milano 1995;

non specificamente buddhista, ma valido) e T*ecniche della meditazione orientale* (Mondadori, Milano 1985).

Il Buddha diceva di non essere un maestro “dal pugno chiuso”, di quelli che trasmettono insegnamenti segreti, esoterici, il cui senso più profondo è riservato a pochi. Il suo messaggio vuole essere chiaro, lineare, accessibile a tutti e da tutti verificabile. Questo libro intende presentarlo ispirandosi a questa stessa chiarezza, mostrando i diversi passaggi logici e filosofici del Dharma del Buddha in modo colloquiale, quasi intimo. Più che come una religione, ossia un insieme di pratiche, di rituali, di concezioni codificate, il buddhismo è avvicinato come l’esito di una ricerca filosofica al tempo stesso profonda ed umanissima (poiché parte da ciò che c’è di più umano: la sofferenza), e tuttavia fallibile, aperta a nuovi contributi, a sviluppi inediti, anche in seguito all’incontro con l‘occidente e la sua tradizione di pensiero.

Antonio Vigilante vive a Siena. Si occupa di filosofia morale ed interculturale, pedagogia e teoria della nonviolenza. Tra i suoi libri: *Il Dio di Gandhi* (2009), *La pedagogia di Gandhi* (2010), *Ecologia del potere. Studio su Danilo Dolci* (2012), *L’educazione è pace. Scritti per una pedagogia nonviolenta* (2014), *Dell’attraversamento. Tolstoj, Schweitzer, Tagore* (2018), *L’essere e il tu. Aldo Capitini in dialogo con Nishitani Keiji, Enrique Dussel e Murray Bookchin* (2019).